COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

PLUTARQUE

ŒUVRES MORALES

TOME V — 2e PARTIE

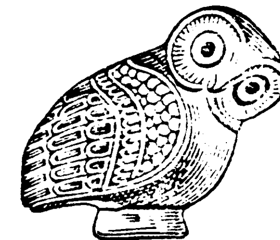
ISIS ET OSIRIS

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT

PAR

CHRISTIAN FROIDEFOND
Professeur à l'Université de Provence

Ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres



LES BELLES LETTRES

1988

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique qui a chargé M. R. Flacelière d'en faire la révision; après le décès du réviseur désigné, elle a demandé à M. É. Delebecque d'en assurer la correction, en collaboration avec M. C. Froidefond.

95, Bd Raspail, 75006 Paris.
ISBN 2-251-00400-2
ISSN 0184-7155

28

ISIS ET OSIRIS

(DE ISIDE ET OSIRIDE)

(PLAN. 92)

INTRODUCTION

Les manuscrits

Le texte du traité *Isis et Osiris* a été conservé dans les manuscrits suivants :

A	Par. 1671	a. 1296
E	Par. 1672	paulo post a. 1302
F	Laur. Plut. 80,5	s. XIV
H	Laur. Plut. 80,22	s. XIV
L	Laur. Plut. 80,21	s. XV
m	Marc. 248	s. XV
u	Urbin. 99	s. XV
v	Vind. 46	s. XV
α	Ambr. 859	brevi ante a. 1296
β	Vat. 1013	s. XIV
γ	Vat. 139	brevi post a. 1296
ε	Matrit. 4690 (60)	s. XIV
	Ambr. H 113	
	Neapol. 350	
	Vaticanus Reginensis	
	Toletanus 20	
	Raudnizianus VI Fe 4	

Cette liste est celle qu'a établie W. Sieveking (éd. Teubner, 1935[1], t. II, p. XXV-XXVIII), à quelques détails près :

1. Les sigles F, m et u sont ceux de l'éd. J. G. Griffiths (1970), p. 5 sq.
2. Nous avons conservé le sigle H affecté au Laur. 80,22 dans l'éd. de G. Parthey (1850).
3. W. Sieveking a omis de citer le Toletanus 51,5 et

cité par erreur le Par. 3025 ; il a conservé la dénomination erronée *Vaticanus Regius* 80, au lieu de *Vaticanus Reginensis*.

Les manuscrits que nous citons avec leur datation sont ceux que W. Sieveking a utilisés, à l'exception de F, H et γ.

W. Sieveking, suivi par J. G. Griffiths, a, après lecture, exclu de son apparat critique le Vat. 139, « copie servile » de A E. Il a recensé sur les originaux α, A et E et utilisé pour v la recension faite sur l'original par G. Nachstädt. Il a fait faire quelques sondages dans le texte de m et lu ε et u sur photostats.

J. G. Griffiths a recensé sur photostats A, E, ε, L et m et sur les originaux β (pour quelques passages) et v. Il cite F d'après Parthey.

En recensant nous-même sur originaux A et E, nous avons pu constater l'acribie de J. G. Griffiths, grâce auquel nous avons trouvé confirmation d'erreurs de lecture (assez nombreuses) de W. Sieveking, que nous avions nous-même relevées. Pour ces deux manuscrits, nous nous écartons en quinze endroits, après relecture, du texte de J. G. Griffiths[1].

Par ailleurs, nous avons lu entièrement, sur photostats, les manuscrits florentins F, H et L. Pour F, notre accord est total avec J. G. Griffiths, qui ne cite d'ailleurs ce manuscrit que très rarement. Pour L, nous pensons devoir apporter, par rapport à J. G. Griffiths. les rectifications suivantes : 352 C τῶν προβάτων ss. L^2 ; 352 E ἐσθῆτα ; 368 F ὀλισθαίνουσαν ; 376 E ἐν δὲ τοῖς ὄμμασι ; 377 A δυναμένων ; 379 E τερατίαν ; 355 E-356 A le texte porte trois fois νέφθην ; 361 A ῥέξουσι (ut videtur) ; l'état du microfilm ne nous a pas permis d'apercevoir les leçons σῶθιν L^2 (375 F) et ἐκλείπουσι L^1 signalées par J. G. Griffiths.

1. On en trouvera la liste dans nos Études critiques sur le traité *Isis et Osiris* de Plutarque, *R. É. G.*, 91 (1978), p. 340-347. Il s'agit d'ailleurs de divergences de peu de portée.

On sait que W. Nachstädt, J. B. Titchener et W. Sieveking, éditeurs du tome II des *Moralia* dans la Collection Teubner (1935), ont retrouvé, à propos des œuvres contenues dans ce tome (dont fait partie le *De Iside*), les grandes familles de manuscrits déjà mises en évidence dans les tomes I et III, sans pouvoir préciser davantage les rapports que les manuscrits ont entre eux : entre les manuscrits principaux de chaque branche, on est toujours amené à supposer un intermédiaire disparu[1].

On connaît avec assez de précision α, A et E pour savoir qu'ils constituent la base même de la tradition planudéenne (cf. *Moralia*, éd. Teubner, t. I, 1974, p. IX sq.)[2]. Rien dans le texte du *De Iside* ne vient infirmer cette parenté. La filiation α → ε postulée par M. Pohlenz (*ibid.*, p. XXIX) n'apparaît pas nettement dans ce traité, mais on admet sans peine l'appartenance de ε à la tradition planudéenne. Il en va de même pour F et H qui, selon Pohlenz, proviennent de AE par l'intermédiaire de γ, et de m, que W. Sieveking cite abondamment — bien qu'il dérive lui aussi de γ — à cause des « corrections » apportées par ce manuscrit au reste de la tradition (éd. Teubner, t. II, p. XXVI). On regrettera que W. Sieveking n'ait pas réservé le même sort à F, qui donne seul, à deux reprises, la bonne leçon (376 B ἀνασχεθεῖσα ; 377 B διανέμουσαν) et propose quelques « variantes » dignes d'attention (355 A δι' ἀϊδιότητος ; 371 F καὶ τρόφιμον ; 379 C τὰ λίθινα ; 383 D εὐδοκῆσαι). H est au contraire de médiocre qualité et n'a en commun avec F et m que quelques fautes grossières. L'Urbinas 99 (u), que Griffiths cite d'après Sieveking (p. 7), reproduit également, avec quelques variantes — parfois heureuses — le texte de AE.

1. Supplément critique au *B. A. G. B.*, 7 (1935), p. 112-120 ; B. Einarson et P. de Lacy dans *Classical Philology*, 46 (1951), p. 93-110, et 53 (1958), p. 217-233.

2. Les manuscrits du Corpus planudéen sont tous issus de α, directement ou non.

β (nous l'utilisons d'après la recension, complète, de Sieveking, qui le cite toutes les fois que la tradition n'est pas unanime), L et v posent des problèmes plus complexes : W. R. Paton range β dans la famille planudéenne, mais I. Wegehaupt l'en exclut (*Plutarchstudien in Italianischen Bibliotheken*, p. 23). La quasi unanimité s'est faite pour en exclure v. Nous avons, dans nos *Études critiques*, p. 345-346, relevé, d'après la recension de Griffiths, les fautes communes à β et à v : elles sont nombreuses ; on ne saurait affirmer qu'elles soient discriminatives ; on ne saurait non plus affirmer sans hésitation, dans quelques cas, le contraire.

En revanche, il nous paraît acquis que L dérive de β : cette filiation, mise en évidence par Wegehaupt (*Philologus*, 64 (1905), p. 403), est admise par Pohlenz (éd. Teubner, t. I, p. xxix). Griffiths (p. 8) cite plusieurs leçons discriminatives communes à β et à L et, en comparant notre recension de L avec l'apparat critique de Griffiths, nous avons pu observer que, si l'on excepte quelques divergences orthographiques, quelques erreurs unilatérales aisément explicables et quelques corrections propres à L[1], ce dernier manuscrit ne figure que dans des groupes où figure aussi β. Nachstädt exclut d'ailleurs L de la tradition planudéenne et le rattache au groupe K de Paton, dépendant du Barb. 182. Pour ce qui concerne le *De Iside*, nous ne voyons aucune raison sérieuse qui permette d'exclure L de la tradition de Planude : nous avons même relevé plusieurs concordances importantes, sinon discriminatives, propres à L et H (dont l'origine « planudéenne » n'est pas contestée) : 356 C ἐπιρρίψαι ; 373 E ἀντιλάμπων ; 375 B τοῦ τυφῶνος.

On doit pourtant relever un certain nombre de leçons propres à L, v et un correcteur de β (β^2) : 352 A ζητεῖν παρακαλεῖ ; 358 D Ἶσιν ἐξ Ὀσίριδος μετὰ τὴν τελευτήν ; 360 B μάσδην ; 369 A ἢ καὶ φλαῦρον ; 371 B φράζει μὲν τὸ πολλάκις. Deux passages permettent peut-être de préciser la parenté de β, L et v : en 359 A, une lacune, qu'on a généralement située entre σώματος et ὀνομάζεσθαι, défigure la plupart des manuscrits (à ceux qu'ont recensés Sieveking et Griffiths nous joignons ici F et H) ; α présente une lacune d'environ huit lettres, v une lacune d'environ dix lettres, et β^2 porte, *sur une rature*, la leçon (incompréhensible) τήν τε γὰρ ἐχειτῖνον, que L reproduit fidèlement. En 380 D, les dix mots qui, dans l'ensemble de la tradition, séparent ἄλλως de κατεπίμπρασαν ont été omis par β et L et ajoutés dans la marge par la deuxième main de β.

1. 371 E : ἐμφαίνει ; 378 A (ἔλος L² pour ἕλος, alors qu'ε a ἕδος et les autres manuscrits ἕδος). On trouvera dans nos *Études critiques* (*loc. cit.*) d'autres analogies, moins évidentes, entre β et L.

On peut, à partir de ces deux passages, hasarder les remarques suivantes :

1. La discordance entre L et β^2 en 380 D peut s'expliquer par une négligence, le scribe de L ayant omis ici les remarques et additions marginales. Le passage de 359 A cité plus haut confirme au contraire que ce scribe s'est inspiré de β alors que ce manuscrit avait déjà été annoté.

2. Le texte $\alpha\beta\beta^2$Lv en 359 A

— n'infirme pas la parenté souvent constatée, comme on l'a vu, entre β^2 et v (ou un ancêtre de v).

— semble prouver que β a consulté, au moins pour ce passage, un manuscrit que nous ne possédons pas ou a pris la responsabilité de combler une lacune avec ses seules ressources, ce qui est moins probable, car le texte restitué ne semble avoir aucun sens et, d'autre part, le scribe de α ayant noté en marge ἄδυδον ἴσως ἢ μέμφιν, le scribe de β, s'il avait lu α, ne pouvait qu'interpréter ou reproduire cette indication.

3. Quant à v, qui reste, semble-t-il, le seul manuscrit entièrement étranger à la tradition planudéenne, sa médiocrité a été reconnue par tous : parmi beaucoup d'extravagances, il présente quelquefois « la » bonne leçon : encore s'agit-il en général de variantes orthographiques

plus correctes que celles du reste de la tradition ; en 365 E, ὄβριμον (leçon propre à v) nous satisfait moins qu'elle ne satisfait J. G. Griffiths[1] ; cependant πάντα, en 378 A, a un sérieux avantage sur la leçon des manuscrits planudéens, et telle leçon de v considérée actuellement comme extravagante suggérera peut-être un jour une correction inédite ou un rapprochement intéressant. Bref, nous avons, en faveur de v, fait une entorse à la règle excellente qui veut qu'un apparat critique soit, non une histoire du texte, mais une simple justification des lemmes.

Notre texte est donc bâti sur α (cité d'après J. G. Griffiths), A, E, β, L et v (nous ne citons d'autres manuscrits, d'après la recension de J. G. Griffiths, que lorsqu'ils donnent une leçon intéressante — parfois la seule valable — en privilégiant parfois F et H, que nous avons lus).

Bien entendu, même pour nos manuscrits de base, nous avons appliqué (sous réserve de quelques dérogations en faveur de v) les trois principes énoncés par J. de Romilly (Thucydide, C. U. F., I, p. XXIII) : ont été éliminées les variantes qui, tout à la fois,

— étaient impossibles à construire ou à comprendre.

— figuraient dans un manuscrit isolé ou dans un groupe de manuscrits nettement apparentés.

— présentaient une faute immédiatement explicable dans un contexte sain.

Toutes les fois qu'une conjecture d'un des nombreux érudits qui ont fait progresser notre connaissance du texte s'est trouvée confirmée par un manuscrit, nous avons, conscient de notre ingratitude, mais par souci de concision, cité seulement le manuscrit.

Nous n'avons pas tenu compte, dans l'apparat critique, des variations de graphie portant sur des lettres doublées ou non, même dans les cas où ces variations pouvaient

1. Cf. nos Études critiques II, *R. É. G.*, 92 (1979), p. 99-112.

paraître significatives pour l'histoire du texte (cf. par exemple 358 B, où v est seul à présenter la graphie correcte φαλλόν, les autres manuscrits portant φαλόν ; 380 C, où ὑπερβαλόντως (avec un seul λ) ne se trouve que dans le « groupe » β L v). Nous avons au contraire, en 380 D, considéré λικνοῦντες (texte de F) comme une variante et conservé, en 379 E, la forme ἀδελτηρίας, commune à tous les manuscrits. Pour -ττ- / -σσ- (ex. θάλαττα / θάλασσα), οὐδέν / οὐθέν, γίγνομαι / γίνομαι, γιγνώσκω / γινώσκω, la présence ou l'absence d'un ν euphonique, nous avons suivi le texte, en général homogène sur ces points, des manuscrits, mais adopté, en cas de divergences, la graphie adoptée le plus souvent dans les ouvrages de Plutarque déjà publiés dans la *Collection des Universités de France*. Nous avons fait de même pour ι / ει (en modifiant, le cas échéant, l'accentuation des manuscrits (nous écrivons μῖξις et non μίξις), sauf si l'alternance ι / ει détermine, comme c'est souvent le cas, deux temps verbaux distincts : λίπειν, si le contexte semble l'exiger, devient λιπεῖν : la différence de graphie devient donc, dans ce cas, une variante. Les différences de graphie ont été soumises aux principes énoncés plus haut : certaines graphies visiblement fantaisistes du nom de Manéthon ont été exclues de l'apparat critique. Au contraire, les différentes graphies du nom de Nephthys, qui semblent donner lieu à des répartitions significatives, ont été considérées comme des variantes.

SIGLA

1. Codices : cf. p. 1.
2. Editiones et animadversiones :

Ald. : Editio Aldina 1509.
Ald^{2}. : Lectiones in margine Aldinae Hamburgensis.
Babb. : F. C. Babbitt.
Badham : C. Badham.
Bas. : Editio Basileensis 1542.
Baxt. : W. Baxter.
Bentl. : R. Bentley.
Bern. : G. N. Bernardakis.
Böttcher : R. Böttcher.
Bouhier : J. Bouhier.
Cobet : C. G. Cobet.
D. K. : Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 10e éd.
Dübner : J. F. Dübner.
Edd. : omnes editores.
Edmonds : J. M. Edmonds.
Emp. : A. Emperius.
Fähse : G. Fahse.
Gr. : J. G. Griffiths.
Ha. : J. J. Hartman.
Hatz. : G. N. Hatzidakis.
Herw. : H. van Herwerden.
Heyne : C. G. Heyne.
Holw. : A. E. J. Holwerda.
Hopfner : T. Hopfner.
Jabl. : P. E. Jablonski.
J. Jannoray.
Kranz : W. Kranz.
Madvig : J. N. Madvig.
Markland^{1} : J. Markland *apud* Squire.
Markland^{2} : Markland in *Class. Philol.*, 52 (1957), p. 104-106.
Mez. : C. Bachet de Méziriac.

Mich. : B. Michael.
Mouraviev : S. Mouraviev.
Papabasiliu : G. A. Papabasiliu.
Pinder : M. Pinder.
Po. : M. Pohlenz.
Rei. : J. J. Reiske.
Reitzenstein : R. Reitzenstein.
Rusch : A. Rusch.
Salm. : C. Salmasius.
Schubart : W. Schubart.
Schw. : E. Schwartz.
Semler : J. E. Semler.
Si. : W. Sieveking.
Squ. : S. Squire.
Steph. : H. Étienne.
Strijd : J. H. W. Strijd.
Torhoudt : A. Torhoudt.
Turn. : Turnèbe.
Valck. : L. K. Valckenaer.
Wil. : U. von Wilamowitz-Moellendorff.
Wy. : D. Wyttenbach.
Xyl. : W. Xylander.

3. Notula de usu imminutae vocis « codd. » in hac editione :

codd. : codices adhibiti ad hanc editionem elaborandam, sive a nobis collati (A E F H L), sive secundum editionem Teubnerianam et editionem a J. G. Griffiths elaboratam (α β v), quotiescumque quidem congruunt illae, prolati. Ea vero nota tantum utimur, si lemma correctioni cuidam vel obliquae traditioni tribuendum. Sin aliter, vel si discrepant inter se codices, nominatim proferuntur. Alii codices tantum adhibentur et proferuntur (scilicet ex Teubn. et J. G. Grif.), si contra αAEβLv bonam vel probabilem lectionem praebent.

4. Auctores.

A. B. A. W. : *Abhandl. der bayerischen Akad. d. Wiss.*
A. S. A. E. : *Annales du Service des Antiquités d'Égypte*, Le Caire.
Aeg. Zeitschr. : *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig.
Arch. Ephem. : 'Αρχαιολογική 'Εφημερίς, 'Αθῆναι.
H. Bonnet, *Reall.* : H. Bonnet, *Reallexikon der ägypt. Religionsgeschichte*, Berlin, 1952.

B. A. G. B. : *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris.

B. C. H. : *Bulletin de Correspondance hellénique*, Paris.

B. I. F. A. O. : *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, Le Caire.

B. S. F. E. : *Bulletin de la Société française d'égyptologie*, Paris.

C. A. F. : *Comicorum Atticorum Fragmenta* (Kock), Leipzig, 1880-1888.

C. E. : *Chronique d'Égypte*, Bruxelles.

Cl. Philol. : *Classical Philology*, Chicago.

F. Dunand, *Clergé et rituel des sanctuaires isiaques* :

F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 1973 (titre abrégé : *Le culte d'Isis*), vol. III, 2e partie.

F. Gr. H. : *Die Fragmente der griech. Historiker*, F. Jacoby, Berlin et Leyde.

J. G. Griffiths : J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, ed. with an introd., transl. and comment., Univ. of Wales Press, 1970.

J. Hani, *La rel. ég.* : J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976.

J. H. S. : *Journal of Hellenic Studies*, Londres.

T. Hopfner, I : T. Hopfner, *Plutarch, über Isis und Osiris*, I (Die Sage).

T. Hopfner, II : T. Hopfner, *Plutarch, über Isis und Osiris*, II (Die Deutungen der Sage), Übersetz. und Komm., Prague, 1940-1941.

T. Hopfner, *Sexualleben* : T. Hopfner, *Sexualleben d. Griech. und Römer.*

T. Hopfner, *Fontes* : T. Hopfner, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, Bonn-Berlin, 1922-1925.

Horapollon : Horapollo, *Hieroglyphica*, ed. Sbordone, 1940.

J. E. A. : *Journal of Egyptian archaeology*, Londres.

J. N. E. S. : *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago.

M. D. A. I. K. : *Mitteil. d. deutschen archäol. Instit. Kairo*, Wiesbaden.

O. L. Z. : *Orientalische Literaturzeitung*, Leipzig.

L. Parmentier, *Recherches* : L. Parmentier, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque*, Bruxelles, 1913.

P. G. M. : K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, 1928-1931.

P. S. B. A. : *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, Londres.

R. A. : *Revue archéologique*, Paris.

R. É. A. : *Revue des Études anciennes*, Bordeaux.

R. É. G. : *Revue des Études grecques*, Paris.

R. H. R. : *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris.

S. I. G. : *Sylloge Inscriptionum Graecarum.*

S. V. F. : *Stoïcorum Veterum Fragmenta*, H. von Arnim, Leipzig, 1903.

U. P. Z. : *U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit*, Berlin : I, 1922 ; II, 1957.

J. Vandier : J. Vandier, *La religion égyptienne*, Paris, 1949.

Z. Ä. S. : *Zeitschr. für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig.

Z. Ph. F. : *Zeitschr. für philosophische Forschung*, Meisenheim.

NOTICE

Date et lieu de composition du « De Iside et Osiride »

1. *Les critères internes : style et évolution de la pensée* :

J. G. Griffiths (p. 14) résume ainsi son étude sur le style de Plutarque dans le *De Iside* : « Du point de vue stylistique, le *De Iside* semble caractéristique de la dernière manière de Plutarque. » Par ailleurs, F. Krauss[1] conclut de son examen de quelques œuvres notoirement tardives de notre auteur qu'on y trouve en moins grand nombre qu'ailleurs les polysyndètes, les asyndètes et les interrogations rhétoriques, mais qu'y abondent, au contraire, les périodes très élaborées et les antithèses isocratiques. Comme le fait remarquer J. G. Griffiths (p. 15), les mêmes conclusions valent pour le *De Iside.* Notons d'ailleurs qu'on ne saurait valablement parler d'une libération progressive de Plutarque par rapport aux canons de l'éloquence attique. Il fut toujours, comme l'écrit Norden[2] « un archaïsant indépendant ». Mieux vaudrait sans doute tenter d'apprécier la conquête progressive d'un style plus spontané dans des ouvrages capables d'exprimer les ultimes certitudes préparées par toute une vie d'étude et de réflexion. Le traité *An seni respublica gerenda sit* fait précisément partie des œuvres sur lesquelles F. Krauss a fondé ses conclusions. Plutarque semble s'être peu à peu débarrassé des procédés rhétoriques les

1. *Die Rhetorischen Schriften Plutarchs, und ihre Stellung im Plutarchischen Schriftencorpus*, Nüremberg, 1912.
2. *Die antike Kunstprosa*, I, 392-393.

plus artificiels. Quant aux périodes, on peut remarquer qu'elles ont toujours été chez lui beaucoup moins organisées que chez Isocrate : l'emploi souvent intempérant du participe dissimule la plupart du temps une démarche moins intrépide que celle du rhéteur ; la structure de la phrase assortit l'idée principale de restrictions, de nuances, de repentirs. Les ambiguïtés qui en résultent rendent la lecture du *De Iside* particulièrement difficile, alors que la pensée y est particulièrement ferme et cohérente. C'est dans la rigueur de certaines formules en même temps que dans le soin apporté à la composition de l'ensemble qu'on verra que l'auteur du *De Iside* veut convaincre dans l'exacte mesure où il s'est lui-même convaincu. Partant d'ἀπορίαι constatées dans les mythes et les rites religieux (20, 358 F), Plutarque, à l'inverse des rhéteurs, cherche à réduire, et non à exploiter les ἀντιλογίαι et les παράδοξα. On constate au niveau de la phrase le souci qui se manifeste au niveau de l'ouvrage : admettre avec réalisme les contraires pour les surmonter, multiplier les antithèses pour mieux assurer la synthèse. S'il fallait chercher l'homologue du *De Iside* dans l'œuvre de Platon, puisque aussi bien l'auteur du traité réclame le patronage de son « divin maître », c'est aux *Lois* qu'on songerait tout naturellement. Dans son dernier ouvrage, Platon admet plus qu'il ne l'a jamais fait la réalité politique de son époque — si complexe, contradictoire, inquiétante qu'elle soit — pour réconcilier plus sûrement le ciel et la terre. Dans le domaine de la religion (grecque, égyptienne, universelle) Plutarque tente la même entreprise. Il ne peut espérer la mener à bien sans régler le problème qui fut, dit-on, le cauchemar de Platon : le problème du Mal. Aussi bien est-ce aux *Lois* qu'il se réfère (48, 370 F) pour donner sa propre interprétation du mythe osirien, qui est en même temps une synthèse religieuse non négligeable dans l'histoire des idées. Accepter le réel, qu'on a vécu, pour préserver l'idéal, qu'on a voulu vivre, c'est la démarche commune à un certain nombre d'ouvrages de

vieillesse, parmi lesquels on pourrait citer — parce qu'il n'est pas sans parenté avec Plutarque et, à travers lui, avec Platon — le troisième livre des *Essais* de Montaigne, ultime bilan d'une vie.

La comparaison du *De Iside* et des *Lois* permet d'aborder avec quelque scepticisme les théories qui — sans d'ailleurs nier le caractère tardif du *De Iside* (et cela même est significatif) — affirment que Plutarque a évolué du monisme au dualisme et « d'un rationalisme radical vers des formes de mysticisme et de syncrétisme qui étaient, à l'occasion, superstitieuses »[1]. Nous aurons l'occasion de revenir sur le « dualisme » de Platon. Ce qui frappe, en dehors de toute construction doctrinale, c'est que Platon a voulu, dès le *Parménide*, réintégrer le réel sensible dans sa philosophie : la boue et le poil, l'Autre, les mixtes, l'âme mixte du *Timée* et les deux âmes des *Lois* et, sur le plan politique, la cité même des *Lois* ne manifestent pas une tendance au dualisme, mais une acceptation — plus crispée chez Platon, plus confiante chez Plutarque — de la réalité physique, religieuse et politique. Ajoutons que le *De Iside* propose, en des termes particulièrement nets, un statut de la philosophie, servante de la théologie (2, 351 E-352 A) et mystagogue de la religion (68, 378 A). Cela sonne bien comme un bilan.

2. *Critères externes et questions historiques* :

A. ἐνταῦθα (68, 378 C) : Le mot n'implique pas nécessairement (*contra* J. G. Griffiths, p. 537) que le *De Iside* ait été, partiellement ou totalement, composé à Delphes. Mieux vaudrait dire qu'il est, en quelque sorte, « situé » à Delphes, car Plutarque, du fait même qu'il prétend, à propos d'un mythe égyptien, adresser des conseils d'ordre religieux à une prêtresse delphique, endosse — c'est du moins ce qu'exigent la courtoisie et la logique — sa personnalité de prêtre d'Apollon. C'est ce

1. J. G. Griffiths, p. 25.

que suggère παρεγγυῶμεν (68, 378 D). Aucun centre de culte isiaque n'est d'ailleurs attesté à Delphes. Enfin, Plutarque prend soin de préciser (35, 364 D-E) que Cléa est la supérieure des « Thyiades de Delphes » (ἀρχιλλὰν (ἀρχηΐδα chez la plupart des edd.) ... ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων). Il n'est pas exclu pour autant que Plutarque ait rédigé à Delphes certaines parties du traité et puisé une partie de ses renseignements dans la bibliothèque du sanctuaire de Dionysos.

K. Ziegler[1] pense que la carrière sacerdotale de Plutarque à Delphes n'a pu commencer qu'en 100 après J.-C. ou très peu de temps auparavant.

B. En 72, 380 B, Plutarque fait allusion à une guerre de religion qui aurait opposé, « à son époque » (καθ' ἡμᾶς), les Oxyrinquites aux Cynopolitains. Juvénal (*Sat.* XV, 27 sq.) signale un conflit comparable entre Ombos (Nakada) et Tentyra (Dendérah), conflit que le contexte (*nuper consule Iunco*) permet de situer en 127. Les circonstances en sont apparemment différentes : Juvénal ne fait pas intervenir la zoolâtrie dans le conflit ; celui-ci se termine par un acte de cannibalisme (un Tentyrite est pris, tué et mangé par les Ombites) ; enfin, il n'est pas fait mention d'une action punitive des Romains. On peut toutefois faire remarquer : 1) Que chaque localité d'Égypte ayant ses dieux, ses reliques et ses tabous particuliers, il existait souvent un rapport entre les tabous et les reliques, ainsi, bien entendu, qu'entre les tabous et les dieux[2]. 2) Que la mention « *nuper consule Iunco* » peut suggérer que l'événement avait eu des échos jusqu'à Rome, ce qui corroborerait la version de Plutarque quant à une intervention officielle des Romains. 3) Que

1. *R. E.*, s. v. *Plutarchos von Chaironeia*, 1951, 716. (Toutefois, J. Jannoray, *R. E. A.* 47 (1945), p. 257 et n. 1, pense que Plutarque serait devenu prêtre de Delphes entre 85 et 90. (C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, place l'événement « after 96 (possibly earlier) ».)

2. Cf. P. Montet, *Géographie de l'Égypte ancienne*, I, 1957, p. 94, 99 et *passim*.

la localisation de l'épisode chez Plutarque peut être étiologique, le nom de chacune des localités suggérant un animal (l'oxyrinque, le chien), la localisation, dans la version de Juvénal, ne suggérant au contraire, rien de tel. 4) Que la pratique de l'anthropophagie était volontiers attribuée par l'opinion commune aux peuples « exotiques » : les Égyptiens — quoique à plus haute époque — l'attribuaient eux aussi aux étrangers[1]. En somme, si l'on admet qu'il s'agit du même événement, la version de Juvénal apparaît comme la plus vraisemblable (absence d'étiologie, référence historique précise), même si la malignité populaire l'a enrichie d'un épisode imaginaire (acte de cannibalisme). Malheureusement, la datation de l'épisode imposée par la mention du consulat d'Iuncus n'accorde pas le délai qui pourrait rendre vraisemblable sa transformation en récit étiologique, même si on admet avec R. Flacelière que Plutarque[2] ait été encore en vie en 127. De plus, les Grecs connaissaient fort bien la propension des Égyptiens à la vendetta d'origine religieuse (cf. Diodore I, 83, 8 ; Elien, *Nat. An.*, 11, 27) et Plutarque n'avait pour l'illustrer que l'embarras du choix. Il est donc difficile de tirer du passage que nous venons d'examiner des conclusions raisonnablement convaincantes.

C. Restent, pour tenter de dater le *De Iside*, les allusions à Cléa, la dédicataire de l'ouvrage : 1, 351 C ; 2, 351 E ; 35, 364 D-E (voir aussi 11, 355 C-D et 20, 358 E-F). Dans le *Mul. Virt.*[3], 242 E, traité dédié également à

1. Cf. J. Baillet, L'anthropophagie dans l'Égypte primitive, *B. I. F. A. O.* 30 (1930), 1re partie, p. 65-72.

2. *R. Philol.* 8 (1934), 56 sq. : R. Flacelière utilise d'ailleurs pour sa démonstration le passage que nous examinons. Par ailleurs, il semble que Plutarque soit né vers 40 (K. Ziegler, *loc. cit.*, 641). Voir aussi C. P. Jones, Towards a chronology of Plutarch's works, *The Journal of Roman Studies*, 56 (1966), p. 61-74. La datation la plus basse qui ait été avancée pour la mort de Plutarque est 135 (cf. *R.E.A.*, 1945, p. 257, note 1).

3. Ouvrage composé très probablement vers 110, peu après la mort de Memmia Léontis.

Cléa, Plutarque apporte une précision intéressante : « lorsque la mort eut emporté la noble (ἀρίστη) Léontis, nous eûmes aussitôt alors avec toi un long entretien où ne manquaient pas les consolations philosophiques. Et aujourd'hui, comme tu en avais manifesté le désir, j'ai rédigé par écrit, à ton intention, la suite de cet entretien... ». D'autre part, il convient de ne pas perdre de vue que « la » Cléa dédicataire du Traité est la supérieure d'un collège religieux dont quelques textes classiques soulignent l'importance[1].

Trois inscriptions delphiques contiennent des allusions à Cléa :

1) La première a été étudiée par A. D. Keramopoullos, Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς (1911), 167-168 ; H. Pomtow, *Klio* XVII (1921), 154 (mais le nom de Kléa y est méconnu : il a été restitué *ibid.* XVIII, 306, d'après E. Bourguet, *De Rebus Delphicis...*, 1905, p. 18). Le texte a été repris dans *S. I. G.*, I, 159. L'inscription est une dédicace, dont l'auteur, Cléa, consacre la statue de sa mère, Memmia Eurydiké.

2) L'étude de cette inscription a été reprise par J. Jannoray, *B. C. H.*, 70 (1946), 254-259, en liaison avec une autre inscription signée par φλαουΐα Κλέα, ἡ ἀρχηΐς : il s'agit d'une dédicace à Matidie II, tante de l'empereur régnant, Antonin le Pieux. Alors que H. Pomtow datait de 100 environ la précédente inscription, Jannoray écrit (p. 256-257) : « Il est fort vraisemblable que la Cléa des deux dédicaces delphiques... et le personnage de Plutarque ne font qu'un : si l'on admet que le *De Iside et Osiride* lui a été dédié à la fin de la carrière de Plutarque, vers 120, dans les premières années du règne d'Hadrien, Cléa a très bien pu survivre à ce règne et se trouver encore en situation, dans la période comprise entre 138 et 161 qui correspond au règne d'Antonin le Pieux, d'élever à

1. Hérodote VII, 78 ; Pausan. X, 6, 4.

Delphes la statue de sa mère ». Précisons que la fille de Memmia Euridiké ne s'attribue aucun titre : elle aurait donc été investie de la charge d'ἀρχῆτς après 100 selon la datation de Pomtow, après 117 selon la datation suggérée par Jannoray.

3) E. Kapetanopoulos, Clea and Leontis : two ladies from Delphi, *B. C. H.*, 90 (1966), 119-130, cite (p. 129) une troisième inscription (*I. G.* IX, 1, n. 61, 20/22 : ... | ἀγροῦ δρυππίου, ὃν ἠγόρασε|, παρὰ τῶν Κλέας κληρονόμων Μέμμιος 'Αντίο|χος), qui date de 118.

Certaines parties de cette inscription, dont celle qui contient le nom de Cléa, ont été restituées. L'ensemble du texte prouve que cette Cléa était morte en 118.

Une Léontis nous est connue par une inscription (*S. I. G.* XVIII, 1962, p. 76) étudiée par E. Kapetanopoulos (*loc. cit.*). Celui-ci montre de façon convaincante que l'inscription date de 85 environ et établit ainsi le *stemma* de la famille de Léontis :

Publius Memmius Théoclès
(3 fois archonte à Delphes (46, 50, 63), prêtre d'Apollon)
|
Memmia Léontis † 110 ——— Publius Memmius Critolaos
|
Publius Memmius Critolaos (?) Théoclès

Le gentilice Memmia a été restitué : nous ne voyons aucune raison de supposer avec Kapétanopoulos (p. 128) que Léontis assumait, au moment de l'inscription, la charge d'ἀρχῆτς. Mais on peut lui accorder qu'il y a quelque vraisemblance pour qu'elle ne fasse qu'un avec le personnage du *Mul. Virt.*

Par ailleurs, récapitulant les arguments de Jannoray, de Pomtow et de G. W. Bowersock, Some persons in Plutarch's *Moralia*, *C. Q.* XV, N. S. 2 (nov. 1965), 267-

268, Kapétanopoulos établit ainsi le *stemma* de la famille de Φλαουΐα Κλέα[1] :

Titus Flavius Soclaros I (ami et contemporain de Plutarque, archonte à Delphes vers 98/99 figure dans l'*Amatorius* 749 B, les traités *Aquatilia* et *Quaest. conviv.*) — Cléa † 118 (3e inscr. citée *supra*)
|
Lucius Flavius Pollianus Aristion — Memmia Eurydiké (1re inscr. citée *supra*)
Plutarque leur a dédié les *Conj. Praec.* (au début du IIe siècle?)
|
Titus Flavius Soclaros II archonte à Delphes vers 145? — Flavia Cléa (1re et 2e inscr. citées *supra*)
|
Titus Flavius Eurydicos, fils de T. F. S. II ou de F. C., archonte à Delphes vers la fin du IIe siècle.

Ce *stemma* s'appuie sur plusieurs conjectures :

— La datation de l'archontat de Titus Flavius Soclaros résulte, à vrai dire, de la convergence de conclusions empruntées à plusieurs auteurs dont nous ne pouvons restituer ici le détail : cf. K. Ziegler, *R. E.* IV, 2671 ; Syll., 3, 823, note 1 ; West ; *Cl. Phil.*, 23 (1928), 263-264. Bowersock (*loc. cit.*) va jusqu'à situer sous Trajan l'archontat de Soclaros.

— Bowersock et Kapetanopoulos admettent qu'Aristion et Memmia Euridiké sont à la fois les amis de Plutarque auxquels celui-ci dédia les *Conj. Praecep.* (de même Ziegler, *R. E.* XXI, 1, 674, 51 et 682, 65) et les parents de Flavia Cléa, celle-ci étant — conformément à l'hypothèse de Jannoray — identifiée à la Flavia Cléa

1. Sur ces problèmes complexes de prosopographie, cf. D. Babut, A propos des enfants et d'un ami de Plutarque..., *R. É. G.* 94 (janvier-juin 1981), p. 47-62.

des deux premières inscriptions citées plus haut, ce qui est pour le moins vraisemblable.

— Kapetanopoulos avance qu'Aristion avait trente ans lorsqu'il épousa Memmia Eurydiké (« the right age for marriage ») : ici commence l'arbitraire, mais comment l'éviter dès lors que tant de paramètres restent indéterminés? Si Titus Flavius Eurydicos, archonte vers la fin du IIe siècle (Daux, *B. C. H.*, 63 (1930), 177) est bien, comme le suppose Kapetanopoulos, le fils de Titus Flavius Soclaros II ou de Flavia Cléa, et en admettant encore que Titus Flavius Soclaros I, l'ami de Plutarque, soit à peu près exactement le contemporain de celui-ci, on voit se déployer de 40 à 220 environ, cinq générations.

Ami de Plutarque, archonte en 98, Soclaros a pu être père aux alentours de 70, ce qui suggère pour le mariage de Pollianos et Eurydiké une date voisine de l'an 100. Dès lors Flavia Cléa, issue de cette union, ne pouvait être en état de soutenir une « conversation philosophique » avec Plutarque au moment de la mort de Léontis (110). Mais cette datation « moyenne » n'offre pas de certitude : il suffit d'avancer de quelques années la naissance de Flavia Cléa[1] pour que l'hypothèse de Jannoray redevienne acceptable. Or :

1) Dans sa dédicace des *Mulierum virtutes*, Plutarque rend implicitement hommage, semble-t-il, à la précocité de Flavia Cléa qui, sans mériter encore qu'on lui dédiât un traité, savait tenir sa partie dans un entretien où, pour citer exactement Plutarque, « ne manquaient pas les consolations philosophiques ».

2) Flavia Cléa n'est pas encore ἀρχητίς en 117 (avènement d'Hadrien), ce qui ne peut que corroborer ce qui précède, car cette fonction d'autorité[2], ne pouvait être confiée à une toute jeune femme.

1. Selon Kapetanopoulos (p. 129), Flavia Cléa était le deuxième enfant de Pollianos et d'Eurydiké.
2. Jannoray, *loc. cit.*, p. 259.

3) Toujours dans la même hypothèse, il n'est pas nécessaire d'accorder à Flavia Cléa une longévité exceptionnelle pour admettre qu'elle ait été encore en vie sous le règne d'Antonin le Pieux.

4) L'auteur du *De Iside* s'adresse à Cléa avec considération certes, mais également avec une nuance de « didactisme » un peu protecteur qui peut donner à penser que son interlocutrice, assez âgée pour avoir mérité de recevoir une fonction d'autorité, est assez jeune encore pour qu'on ait besoin de lui affecter un mystagogue, qui n'est autre d'ailleurs que la philosophie (*De Iside*, 68, 378 AB).

Bien entendu, rien ne s'oppose absolument à ce que la Cléa morte avant 118 (3e inscription citée *supra*), qu'elle ait été ou non la grand-mère de Flavia Cléa, soit celle à laquelle furent dédiés le *Mul. Virt.* et le *De Iside.* L'inscription qui la concerne n'était pas de nature à permettre l'énumération de ses titres et par conséquent n'exclut pas qu'elle ait exercé, elle aussi, la fonction d'ἀρχητίς. Le *Mul. Virt.* n'aurait été composé, dans cette hypothèse, que peu de temps avant le *De Iside.* Cependant, si on admet la date de la mort de Léontis avancée par Kapetanopoulos (110), il est peu probable que la Cléa qui n'était encore qu'une enfant à cette date ait pu être investie de la charge d'ἀρχητίς avant 118. Il est donc raisonnable de voir dans la dédicataire du *Mul. Virt.* et du *De Iside* la fille de Lucius Flavius Pollianus Aristion et de Memmia Eurydiké[1] : si le mariage de ceux-ci a bien eu lieu vers l'an 100, Cléa pouvait avoir au moins dix ans au moment de la mort de Léontis, dix-sept ans à l'avènement d'Hadrien, entre vingt et trente ans lorsque Plutarque acheva le *De Iside*, ce qui affecte à celui-ci, comme *terminus post quem*, l'année 120.

1. Nous trouvons, après la rédaction de cette page, cette hypothèse acceptée dans l'article de B. Puech, Soclaros de Tithorée, ami de Plutarque, et ses descendants, *R. É. G.* 94 (1981), p. 189.

Le « De Iside et Osiride » : diatribe et dialectique. Structure de l'œuvre

On désigne parfois le *De Iside et Osiride* par l'expression « la diatribe isiaque ». Quoique le mot « diatribe » ait pris, depuis la création du genre diatribique, une très large extension, il intéresse l'œuvre que nous étudions.

Du point de vue de la forme, on ne saurait dire que le *De Iside* doive être considéré comme une œuvre de rhétorique. Nulle part ne s'y manifeste la περιεργία, c'est-à-dire le souci vétilleux du style, la priorité de la forme sur le fond dont Plutarque lui-même fait la qualité principale des œuvres rhétoriques[1]. Les recherches de style se situent presque toujours aux endroits où l'auteur veut passionnément communiquer au lecteur, sur un point important, ses propres certitudes, ou encore lorsqu'il résume et unit par les liens du style des idées jusque-là éparses ou contradictoires : ainsi en est-il en 351 F-352 A, 355 C-D, 382 D-E, 377 F-378 A : « la vraie piété trouve sa voie, grâce à la philosophie, entre l'athéisme et la superstition » ; parfois encore, et c'est le thème principal de l'ouvrage, il s'agit de réconcilier dans une synordre religieuse (au sens étymologique du terme) divers thèses de réalité, par exemple les dieux, les hommes, les animaux et les représentations de l'art (382 A-B). Ce ne sont pas les ruses de la rhétorique qu'on trouve ici, mais bien le désir passionné de convaincre et peut-être, parfois, de se convaincre, qui débouche sur l'éloquence, sur

1. Cf. F. Kraus, *Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im Plutarchischen Schriftencorpus*, 1912.

le lyrisme aussi, comme en 382 E sq., où Plutarque entreprend, comme Socrate à la fin du *Phédon*, mais avec moins de mystère, d'évoquer ce que sont vraiment la mort et l'au-delà. Le *De Iside* n'a nulle part la clarté des œuvres rhétoriques : le style y est assez souvent confus, mais la difficulté du texte tient surtout, pour une part, au sujet lui-même (il s'agit au fond d'expliquer l'intrusion du Mal dans le monde et d'interpréter en fonction de cette recherche, sans tomber ni dans la superstition, ni dans l'athéisme, l'expression du Mal dans les croyances et les rites religieux), pour une part aussi à la pensée même de Plutarque, qui procède souvent par restrictions successives à partir de l'énoncé d'un principe général, ce qui se manifeste, au niveau du style, par l'emploi parfois abusif de relatives ou de participes subordonnés les uns aux autres et destinés à apporter nuances et restrictions.

F. Fuhrmann[1] a noté, à propos de l'utilisation des images par Plutarque, le même souci de préciser, de nuancer et de restreindre la portée d'une première image jugée, après coup, excessive ou partiellement inadéquate. Ces accumulations d'images sont rares dans le *De Iside*. Les images ou les comparaisons, souvent fort belles, expriment d'un coup la nuance ou le concept qu'une expression plus abstraite aurait de la peine à suggérer : c'est ainsi que le dieu des philosophes monistes prend l'apparence d'un cabaretier mélangeant ses liqueurs (45, 369 C), que la philosophie devient le mystagogue de la piété (68, 378 A), que les falaises de l'athéisme s'opposent aux sables mouvants de la superstition (*ibid.*). Alors que chez Platon, par exemple, l'image sert parfois à dissimuler l'absence d'une explication véritable[2], elle facilite, chez Plutarque, l'explication ou même en tient lieu légitimement : dire qu'on « moissonne Déméter »

1. *Les images de Plutarque*, 1964, p. 273-274.
2. Par exemple l'origine des « affinités électives » est dans le *Phèdre*

relève du même abus de langage qui fait dire qu'on « joue Ménandre » (ch. 66, 70). Il y a cependant des exceptions importantes : l'interprétation platonisante du culte de la triade Osiris — Isis — Horus cède parfois le pas à une sorte de phraséologie conjugale, qui n'est point sans charme ni sans portée religieuse (comme, par exemple, l'iconographie de la Vierge à l'Enfant), mais qui tend à se substituer à l'analyse philosophique : écrire que la Matière recherche l'Intelligible et s'offre à lui comme une femme amoureuse s'offre à son époux, c'est habiller d'une apparence séduisante un syncrétisme philosophique encore mal conceptualisé[1].

Ce que nous retiendrons toutefois pour préciser ce que le *De Iside* peut avoir en commun avec la diatribe, c'est le caractère très concret, familier (et familial) des images : encore doit-on bien préciser que cela semble être une des constantes du style de Plutarque[2].

Plus caractéristique du genre diatribique est l'importance accordée dans le *De Iside* à l'ascétisme égyptien. Certes, l'ascétisme fait partie des cultes à Mystères et ce sont des analogies liées aux Mystères qui ont permis dès Hérodote, et sans doute avant lui, de rapprocher Dionysos d'Osiris et la religion égyptienne de la religion grecque. Mais Plutarque prend soin de faire savoir que l' « esprit » de la religion l'intéresse plus que les rites : ce ne sont pas la robe de lin et la tonsure qui font l'Isiaque (3, 352 C), et d'ailleurs la frugalité et la tempérance caractérisent tous les Égyptiens, même s'ils en ont, depuis le roi Meinis, modéré la rigueur (8, 354 A-B). C'est d'abord par cet ascétisme que Plutarque prétend intéresser Cléa à la religion égyptienne : la personnalité même de Cléa

l'appartenance des âmes aux mêmes cortèges divins ; les préférences poétiques sont, dans l'*Ion*, comparées (mais comparaison n'est pas raison) aux manifestations du magnétisme.

1. Voir *infra*, chap. 53 et les notes *ad loc.*

2. Cf. F. Fuhrmann, *op. cit.*, p. 270 et 276.

pouvait l'y encourager, mais il est non moins certain que le « climat » de tout le traité doit beaucoup à celui de la diatribe. L'influence cynique y est toutefois limitée par la liaison constante qu'établit Plutarque entre l'ascétisme et l'hygiène vestimentaire, alimentaire et « morale ». Formalisme pour formalisme, il semble bien qu'il préfère le lin et la tonsure, symboles de propreté, au port de la barbe et du tribôn (3, 352 B), symboles de la crasse chère aux Cyniques. Pour lui, l'hygiène (à moins de n'être qu'un symbole ostentatoire) est profondément liée à la morale et à la philosophie en général : c'est ce que suggère tout le début du traité et ce que rappelle, vers la fin, une formule très claire (79, 383 A-B) : l'hygiène fait partie de la pureté morale et religieuse. Hérodote écrivait déjà des Égyptiens : θεοσεβέες...περισσῶς ἐόντες...εἵματα... λίνεα φορέουσι αἰεὶ νεόπλυτα, ἐπιτηδεύοντες τοῦτο μάλιστα (II, 37 : voir aussi II, 77). On sait par ailleurs que l'histoire de la sainteté se confond avec celle de la sublimation de la propreté[1]. Quintus Sextius a renouvelé le genre diatribique en y introduisant l'hygiène, jusque-là disjointe de l'ascétisme (encore qu'il soit parfois question, par exemple dans le *Banquet*, des ablutions de Socrate... lorsqu'il va banqueter chez un beau garçon : 174 A, ou veut dissiper la κραιπάλη : 223 D), rompant ainsi avec la tradition cynique. Mais Quintus Sextius fondait l'hygiène sur une morale tout empirique et pratique. Sans négliger cet aspect de la morale (une des raisons qu'il avance pour expliquer l'abstinence du poisson est d'ordre gastronomique : 7, 353 D), Plutarque tend à lui donner des fondements finalement « métaphysiques » : et c'est par là que le néo-pythagorisme, dont l'influence sur le *De Iside* est grande et presque constamment visible, lui fournit la transition indispensable entre la littérature diatribique et le platonisme.

1. Cf. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IVe siècle avant Jésus-Christ*, 1950.

Or les dialogues platoniciens, beaucoup plus que la diatribe, peuvent rendre compte de la structure même du *De Iside*. Sans être un dialogue[1], c'est pourtant des grands dialogues delphiques que, dans l'œuvre de Plutarque, cet ouvrage se rapproche le plus par son contenu (et sans doute aussi par la date de sa composition). Nous irons plus loin : de tout cet ensemble, le *De Iside* est l'œuvre la plus *dialectique*, comme si, trouvant comme dernier obstacle sur sa route le problème du Mal, Plutarque avait voulu en finir avec l'aimable ordonnance des dialogues delphiques pour débattre enfin avec lui-même du plus grave des problèmes, se souvenant que pour Platon la pensée est un dialogue secret de l'âme avec elle-même[2]. Non point d'ailleurs qu'il faille négliger la présence à la fois latente et active, dans toute l'œuvre, de cette femme noble, pieuse et cultivée à qui le traité est dédié et que Plutarque prend, pour ainsi dire, à témoin aux endroits cruciaux : en 351 C, Cléa, selon certains[3], est invoquée non comme une simple Isiaque, mais comme prêtresse d'Isis. On apprendra plus loin qu'elle est ἀρχιλλά (ou ἀρχητς) des Thyiades de Delphes. On sait enfin qu'elle avait manifesté dès le plus jeune âge un tempérament enclin à la philosophie. Elle ne pouvait donc être séduite par la περιεργία, formalisme propre à la rhétorique et à la superstition[4] : c'est cette hauteur de vues que Plutarque lui demande (11-12, 355 C-D) d'apporter à l'examen du mythe et du culte osiriens. Il prend soin néanmoins d'ex-

1. Lorsqu'on veut rattacher le *De Iside* à un genre plus structuré que la diatribe, on éprouve de grandes difficultés, reconnaissent H. D. Betz et E. W. Smith Jr., *Plutarch's Theological Writings and early Christian Literature*, 1975, p. 36. R. Hirzel, *Der Dialog*, 1895, II, 217 qualifie l'ouvrage de *Halbdialog*, ou encor de *Brief*. A côté du titre du *De Iside*, le Catalogue de Lamprias porte la mention λόγος, et plusieurs manuscrits portent en sous-titre ἱερὸς λόγος.

2. Ὁ ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενον (*Sophiste* 263 E).

3. Cf. *infra*, p. 351 D.

4. Au ch. 3, 352 B, l'expression δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας nous semble être un hendiadyin.

purger le mythe : encore n'est-il pas sûr que certains épisodes ne choquent pas la piété hautaine de Cléa et prend-il soin de les rattacher à des réalités incontestables, propres à provoquer chez elle une adhésion spontanée (cf. 20, 358 E : <ὁμολογήσεις> αὐτή) : la discussion commence donc, comme chez Platon, par un appel à l'évidence, l'accord étant déjà fait sur ce que V. Goldschmidt[1] appelle, à propos de la dialectique platonicienne, les « exigences essentielles ». Cléa va être invoquée encore une fois au ch. 35, 364 D-E, en tant que supérieure des prêtresses de Dionysos et que sectatrice du culte osirien. Toute l'exégèse du *De Iside* repose en effet sur l'identification de Dionysos à Osiris. C'était elle, déjà, qui justifiait chez Hérodote l'idée que la religion grecque était d'origine égyptienne. Cette identification a été affirmée dès le ch. 28, 362 B, mais sans preuves valables (cf. p. 202, n. 2) : c'est que cette partie du traité ne se situe pas à un niveau dialectique suffisamment élevé pour qu'une démonstration soit, sur ce point, sinon possible, du moins utile, car ce que Plutarque veut démontrer en fin de compte, c'est qu'Osiris et Hadès ne font qu'un, non point en tant que dieux de la φθορά, mais en tant que maîtres du domaine de l'Intelligible et de l'éternel bonheur, ce qui sera fait au ch. 78. A cet endroit, Cléa n'est pas invoquée nommément, mais l'expression οἱ νῦν ἱερεῖς (78, 382 E) implique que la démonstration se fonde ici sur des données contemporaines et s'adresse à des contemporains.

Vu sous cet angle, le *De Iside* apparaît comme une sorte de « plaidoyer dialectique ». Tout ce qui précède le mythe (ch. 1 à 11) constitue en quelque sorte une *captatio benevolentiae*, mais sa structure est bien dialectique : assuré que Cléa pense, comme lui-même, que la vérité de la religion est philosophique et que la piété consiste à *connaître* les dieux, donc, comme chez Platon, à se rendre,

1. *Les dialogues de Platon : structure et méthode dialectique*, 1947, p. 48.

autant qu'il est possible, semblable aux dieux, Plutarque tente de montrer que telles sont bien les fins de la religion égyptienne. Des exemples concrets tirés de la « diététique » égyptienne trouvent leur justification dans une morale à la fois ascétique et hygiénique : les étiologies mythologiques (ch. 6) et les tabous (ch. 4-7) sont subordonnés à cette morale, mêlée à quelques considérations scientifiques (fin du ch. 4 et du ch. 7). De la multiplicité des faits religieux, Plutarque s'élève jusqu'à leur principe, qui est la recherche de la pureté, l'impur étant tout ce qui privilégie le corps aux dépens de l'âme (5, 353 A ; 79). Cette unification du multiple à l'aide d'un principe supérieur s'inspire évidemment de la συναγωγή platonicienne. En analysant le texte de plus près, on voit que le principe (καθαροῦ οὐ θεμιτὸν ἅπτεσθαι μὴ καθαροῦ : *Phédon*, 67 B) est énoncée vers le milieu de la discussion, les constatations qui suivent lui servant à la fois d'épreuve et (sur ce point, Plutarque va plus vite en besogne que Platon) de confirmation. Le fait que la sagesse égyptienne ainsi confirmée soit énigmatique ne saurait empêcher Plutarque de platoniser : d'abord parce que Platon, hors du domaine de la pédagogie[1], ne condamne pas vraiment l'exégèse allégorique. S'il ne la pratique pas[2], c'est au fond parce que sa propre philosophie est une philosophie du déchiffrement : elle va du mot ou de la sensation à l'objet, de l'objet à l'Idée, de l'Idée au système des Idées. Les allégoristes et parmi eux l'auteur du *De Iside* revendiquent la même méthode : seul change l'objet de la recherche[3].

Travaillant sur des données mythiques, Plutarque conduit son exégèse en formulant des ὑποθέσεις (au sens platonicien du terme) qu'il soumet à un ἔλεγχος, avant de

1. Cf. *Rép.* 378 D-E.
2. Cf. *Phèdre* 229.
3. Socrate (*Phèdre*, 229) rejette hors de son champ d'investigation « la foule pressée des ... Gorgones ou des Pégases » et « la multitude bizarre... des monstres légendaires » au nom du précepte delphique qui l'invite à chercher en lui-même la vérité (230 A).

passer, le cas échéant, à une ὑπόθεσις supérieure : l'évhémérisme (ch. 22-24) ne peut expliquer la mort des dieux sans nier les dieux ; la démonologie (ch. 25-31) constitue une ὑπόθεσις supérieure, puisqu'elle se fonde sur l'existence d'une nature mixte, mi-divine, mi-humaine : Isis et Osiris seraient des démons qui auraient été divinisés après leur mort ; mais la philosophie exige que le divin soit ἀγένητος. L'allégorie physique est plus philosophique (32, 362 D : φιλοσοφώτερον) ; elle raisonne sur les lois d'organisation de l'univers et peut donc être soustraite sans peine à l'immanentisme des Stoïciens, qui sont passés maîtres dans ce genre d'exégèse (ch. 40).

Il convient de s'arrêter sur ce sujet : il se trouve au centre du *De Iside* et permet d'étudier de près la méthode qui y est utilisée. Dans la mesure où, au ch. 45, Plutarque regroupe les exégèses physiques dans une théologie et une métaphysique dualistes, il s'éloigne (provisoirement) du platonisme. Il en conserve cependant deux idées essentielles : celle qui consiste à voir dans chaque ordre de réalité un εἶδος de l'ordre supérieur et le γένος de l'ordre inférieur : ainsi le Nil est-il un εἶδος de l'humide et l'humide un εἶδος du Bien. Cette architecture, limitée par un réalisme apparent (et proche par là de celle du *Timée* et du livre X des *Lois*), apparaît plus proche des grands dialogues métaphysiques lorsque, au sein de l'interprétation platonicienne, Plutarque esquisse une cosmogonie totalisante qui va du Λόγος jusqu'à l'ἄπειρον. Le second principe platonicien observé par Plutarque doit être étudié dès maintenant, car il concerne la structure même du *De Iside* : Plutarque y applique sans défaillance ce principe proprement dialectique, à savoir qu'il faut, lorsqu'on raisonne, procéder διὰ μέσων et se garder des généralisations trop rapides. Il admet l'existence d'un dieu des morts, mais se refuse à accepter l'idée de la mort d'un dieu (cf. *De Herodoti*, 13, 857 C-D, et *De Iside*, 20, 358 E). La solution serait facile à trouver : il suffirait, à la manière égyptienne, de considérer l'au-delà comme un para-

dis (cf. 29, 362 D, et 78, 382 E sq.). Mais cela et, corrélativement, l'identification Osiris-Dionysos-Hadès ne peut se faire que par étapes et c'est là, plutôt que dans la συναγωγή hâtive du ch. 45, qu'intervient la dialectique. Si cette συναγωγή est hâtive, c'est parce qu'elle est fondée sur des présupposés dualistes : à tous les niveaux, la διαίρεσις intervient d'abord, ce qui est contraire au processus dialectique, et si le principe du dualisme universel est proclamé comme une évidence au ch. 45, c'est parce qu'il avait été déjà admis à chacun des échelons de l'exégèse. Par là, le ch. 45 est plus conforme à l'induction aristotélicienne qu'à la dialectique. Mais, on le verra, Plutarque a pour but de proclamer, non une philosophie dualiste, mais des principes de répartition, des lois d'équilibre qui ne sont pas les conséquences, mais, paradoxalement, la raison d'être du Mal. Seule la mort (entendons : la mort des dieux et des âmes), si elle confirmait sa puissance au cours de l'exégèse, pourrait conduire à un dualisme véritable. Aussi bien, la tâche la plus importante que se fixe Plutarque — et il en viendra à bout en s'aidant d'une méthode rigoureuse — est-elle de montrer que Dionysos, dieu de la liesse, élimine Hadès, dieu de la mort, ou plutôt s'identifie à lui dans le grand mythe osirien de la résurrection. C'est autour de ce thème que s'organise la « rhétorique profonde », qui est dialectique, de tout le traité. Au ch. 13, Plutarque rappelle l'identification traditionnelle d'Osiris à Dionysos mais, *à ce niveau*, il ne la fonde pas, comme Hérodote, sur des similitudes proprement religieuses (les deux divinités ayant des rapports avec la végétation et faisant l'objet d'un culte orgiaque), ni sans doute sur une interprétation historiciste : Hérodote lui même ne prenait pas à son compte ce qui se disait du règne ancien des dieux sur la terre (II, 144). En décrivant le règne et les conquêtes d'Osiris (ch. 13), Plutarque se réfère sans le dire au culte de Dionysos conquérant et civilisateur, inauguré par

Alexandre et exploité par les Ptolémées[1]. Dans le *De sera*, 27, 366 A, il considère Dionysos comme un démon, qu'il identifie à Bacchos et à Zagreus[2], mais il exalte la façon dont il a triomphé de la mort. Dans le *De defectu*, 13, 416 E-F, 14, 417 E, il admet qu'il y a des démons mauvais, qu'il y en a de mortels. Dans le *De Iside*, après avoir admis (au moins *a silentio*) que les démons appartiennent tous à une race identique, il en vient à distinguer les bons et les mauvais démons (26, 361 B), puis à admettre la divinisation des « bons démons ».

Ces hésitations sont, comme on le verra, significatives quant à la «sincérité» des développements démonologiques du *De Iside*.

La démonologie pouvait, à la rigueur, rapprochée de la théorie des mixtes du *Philèbe*, déléguer une part du divin à ces μεταξύ que sont les démons. Mais Platon ne l'avait pas fait, et le strict dualisme professé dans le *De Iside* interdisait un subterfuge aussi évident. Aussi bien Plutarque laisse-t-il l'exégèse démonologique en dehors de la philosophie. Quant à l'angélologie de Platon, liée au rôle des démons, en particulier dans le *Banquet* et le *Phédon*, on peut penser, au moins dans un premier temps et au vu de la seule structure du traité, qu'elle est transférée dans le domaine des « puissances auxiliaires » du ch. 67, 378 A[3].

En fait, ces hésitations montrent d'avance que, con-

1. Cf. P. Goukowski, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, I (1971) et II (1978).

2. En 360 E, la leçon φθόνοι n'est pas défendable. On peut conjecturer φόνοι ou φθοραί ou φθόροι ou encore φυγαί (pour cette dernière conjecture, voir par exemple *Iliade*, VI, 130 sq.).

3. Ces puissances (voir p. 100) englobent sans doute Isis et les dieux qui, dans le mythe, ont embrassé sa cause, Anubis par exemple, en plus des dieux astraux auxquels il est fait allusion dans le *De defectu* et dans le corps même du *De Iside*. La démonologie ne serait qu'une première approche de ces auxiliaires, dont la définition est assez vague pour faire place — discrètement — aux dieux traditionnels, que ni Platon, ni Plutarque ni la plupart des philosophes n'incorporent explicitement à leur doctrine.

fronté au problème des problèmes : Dieu et le Mal, Plutarque n'ose pas s'avancer très loin dans une interprétation qui n'est pourtant qu'une étape. Il se souvient de la malédiction lancée par Platon contre les poètes, qui ne respectent pas l' « exigence essentielle » du divin : « Pour les biens, nul autre que Dieu n'en est l'auteur ; mais pour les maux, il faut en chercher la cause ailleurs qu'en Dieu » (*République*, 319 C), et encore : « Il est impossible... pour un dieu qu'il consente à changer, et chacun des dieux, étant le plus beau et le meilleur possible, garde toujours, et invariablement... la forme qui lui est propre » (*Rép.*, 381 C). Dès le ch. 20, Plutarque renie à l'avance ses thèses dualistes : 20, 358 E : τῆς μακαρίας καὶ ἀφθάρτου φύσεως, καθ' ἣν μάλιστα νοεῖται τὸ θεῖον... (La thèse franchement dualiste de la p. 369 A sera rectifiée à la p. 377 A).

Hésitations, déviations, contradictions : toutes ces apparences s'effacent pour laisser place à un exposé rigoureusement organisé (plus rigoureusement que dans n'importe quelle autre œuvre de Plutarque), si l'on admet que c'est par une démarche proprement *dialectique* que Plutarque va se dégager de certaines de ses opinions antérieures, opérer le syncrétisme gréco-égyptien, et en particulier l'identification Osiris-Dionysos-Hadès, nuancer ensuite son dualisme, apporter enfin une solution vraisemblable et globale aux *apories* qu'il signalait lui-même à l'intérieur du mythe osirien.

Pour ce qui est de l'identification du dieu des morts (Osiris chez les Égyptiens, Hadès chez les Grecs) au dieu de l'allégresse (Dionysos, mais aussi et surtout Osiris-Hadès), qui est la base de tout le traité, elle va s'opérer progressivement, *en neuf étapes qui recouvrent l'ensemble du traité* :

1. 13, 356 A : l'identification se fonde ici sur des arguments d'origine grecque et d'allure évhémériste : elle est donc, évidemment, provisoire. L'argumentation remonte peut-être, au-delà de la propagande des Ptolémées, à Phérécyde et à Panyassis, qui ont identifié Osiris

au pharaon-type, xénophobe[1], qu'Hérodote (II, 45) s'emploiera à réhabiliter, tout en faisant d'Horus le dernier des rois divins de l'Égypte (II, 144).

2. C'est peut-être à cette préhistoire égyptienne que se rattache l'épisode d'Osiris revenant des Enfers pour préparer son fils à la vengeance (19, 358 B). Quoi qu'il en soit, un rapprochement Osiris-Hadès est ainsi amorcé.

3. Se refusant, comme Platon, à mêler, même à l'intérieur d'un raisonnement dialectique, les dieux au Mal (qu'il soit fait ou subi) et à la φθορά, Plutarque rejette sur la tradition la responsabilité du récit de la mort de Dionysos (Zagreus) ou des erreurs de Déméter. La tradition éleusinienne est un garant sûr, mais n'a-t-on pas déjà abandonné l'interprétation démonologique? La signification allégorique (ou symbolique) du démembrement du dieu a été annoncée dès le début du traité (2, 351 F).

4. 27, 361 E : (Ἶσις) δὲ καὶ Ὄσιρις ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν δι' ἀρετὴν εἰς θεοὺς μεταβαλόντες, ὡς ὕστερον Ἡρακλῆς καὶ Διόνυσος...

Cette déification d'Isis et d'Osiris sera réitérée après le développement concernant Sarapis (30, 362 E), dont on verra plus loin l'importance dialectique. C'est pour la même raison méthodologique que Plutarque ne prend pas encore à son compte l'identification Osiris-Dionysos, pourtant banale à l'époque, et fondamentale dans l'économie du *De Iside*. Il l'a attribuée aux « Grecs » en 356 B. Cette « étape » est importante pour ceux qui fondent sur la démonologie la création et le déroulement des Mystères isiaques (cf. ch. 25). D'autre part, il est vrai que, comme l'affirme Plutarque (361 D), Isis passait pour la fondatrice des Mystères. Mais là n'est pas l'utilité de cette quatrième étape dialectique : elle permet d'expliquer la continuité

1. Cette image du pharaon-type a nom Busiris (de *Pi-Osiris*, nom d'une ville du Delta où le culte d'Osiris, mais aussi la poussée des peuples étrangers et les réactions xénophobes qu'elles entraînaient devaient avoir une exceptionnelle importance).

du culte d'Osiris comme dieu terrestre et supra-terrestre en faisant intervenir Sarapis, qui, quoique identifié à Pluton, prend sur terre la succession d'Osiris, ou plutôt assure, sous un nom différent, sa continuité, les deux « formes » du dieu recevant des offrandes mixtes, appropriées tantôt au démon, tantôt au dieu (361 E). Le même problème devrait se poser pour Isis, mais il n'existait pas à son sujet de problème de dédoublement et elle était, de plus, souvent identifiée à Koré[1] : Plutarque a beau jeu de l'identifier, sans phrases, à « Perséphassa » (*ibid.*).

On garde de cette progression un peu trop habile une impression de confusion. Sarapis est introduit trop brusquement, et Plutarque apparaît ici prisonnier de ses notes de lecture (il cite Archémachos et Héraclide du Pont). Mais il valait la peine, à ce niveau de la réflexion, de rendre compte de l'apparition de Sarapis en conservant pour un temps les associations — sinon les distinctions — de la mythologie traditionnelle[2].

5. 28, 362 A-B : On est encore, ici, au niveau (infra-philosophique) de la démonologie. Si Plutarque prend cette fois à son compte l'identification Osiris-Dionysos, c'est pour n'avoir pas à identifier immédiatement (au sens logique comme au sens « temporel » du terme) Dionysos à Hadès. Il pose la double équivalence Osiris = Dionysos, Sarapis = Osiris. Ici intervient nettement la notion de « niveau dialectique » : Plutarque n'admet le syncrétisme que dans la mesure où il justifie les principes qui le mettent en œuvre dans un certain plan par un principe appartenant à un plan supérieur. Accessoirement, ses scrupules se manifestent par un refus provisoire des données traditionnelles, celles d'Hérodote (II, 123), selon lequel ce sont Déméter et Dionysos qui règnent

1. Cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis et les Ptolémées*, p. 73 (Déméter et Coré possédaient un sanctuaire commun au Fayoum) et *Le culte (d'Isis) en Grèce*, p. 269.

2. Cf. F. E. Brenk, *In mist apparelled*, 1977, p. 102.

dans les Enfers[1], celles même de la religion éleusinienne, si on admet avec P. Foucart[2] que la mort de Dionysos-Zagreus a été plus ou moins tardivement associée au symbolisme agraire des Mystères, lequel est d'ailleurs, selon Plutarque, capable de donner lieu à des extrapolations dangereuses (ch. 65 et sq.). Il repousse avec vigueur l'identification immédiate d'Osiris à Dionysos, due à Héraclite (D. K. 22 B 15), non point seulement parce qu'elle est trop subtile — encore qu'elle le soit, ni même parce qu'on ne serait pas encore parvenu à un niveau dialectique qui permette cette identification dans toutes ses implications, mais parce qu'il refuse l'aide dangereuse de l'héraclitéisme : si l'on doit admettre le caractère divin d'Osiris et de Sarapis, il faut d'abord montrer leur « stabilité ontologique » (cf. ch. 66 et 67) : « Sarapis » est un nom d'Osiris (ch. 61, 376 A)[3] ; « Osiris » et « Dionysos » sont les deux noms (grecs) de la même entité divine, entité dont on peut dès lors proclamer l'universalité (362 B : πᾶσι κοινός), en tant qu'elle règne du ciel aux Enfers et parmi toutes les nations. Et surtout, du même coup, le problème de l'identification d'Hadès-Pluton (qui, lui aussi, en Égypte, a nom « Sarapis » : 362 A) à Dionysos est renvoyé à un développement ultérieur (ch. 78), où sera enfin proclamé, par une bouche grecque, le vrai sens de la mort[4].

Le cheminement dialectique est pénible : il est cependant nécessaire pour qu'on puisse retoucher peu à peu les « données immédiates »[5]. Toute « insinuation » est

1. A la raison déjà invoquée pour expliquer la facilité de l'identification d'Isis à Perséphone (27, 361 E), on peut ajouter que le thème du dieu mortel concerne seulement Osiris.

2. *Les Mystères d'Éleusis*, p. 132 sq. (voir Séchan-Lévêque, *Les gr. div. de la Gr.*, p. 150, 154).

3. On a donc dépassé le 4e niveau dialectique.

4. On voit par là que la dialectique par diérèse complète et vérifie les συναγωγαί initiales.

5. Il y a contradiction entre le ch. 24 et le ch. 28 en ce que, dans le premier, Dionysos est nettement distinct d'Osiris (361 E), mais

d'ailleurs exclue, ainsi que tout argument formel (*contra* ὑπάγουσιν : 362 A). La narration et l'argumentation du ch. 28 laissent un jalon important : l'universalité du règne d'Osiris montre bien que ce « démon » est devenu, est, a toujours été un dieu ; d'autre part, rapproché de Dionysos, il échappe déjà au royaume de la mort, lequel va, d'ailleurs, dès le ch. 29, apparaître sous un jour tout nouveau.

6. 29, 362 D-E : Cette conception s'affirme et se précise : Hadès est le plus riche et le plus munificent des hôtes. Les « étymologies » de *Sarapis* montrent qu'il s'agit d'un dieu bienfaisant.

7. 35, 364 D-E : l'exégèse évhémériste et la démonologie ont été abandonnées, l'une comme impie, l'autre comme incohérente et anthropomorphique. L'explication physico-philosophique a été portée à son point extrême d'abstraction. L'identification Dionysos-Osiris peut se fonder désormais sur des arguments inébranlables : c'est comme maîtres du principe humide et de la fécondité (ch. 33-40) que les deux dieux se confondent. Plutarque se montre ici très clairvoyant : c'est en effet comme dieu de la sève que le Dionysos phrygien a annexé la Grèce, en adoptant certains cultes extatiques originaires de Thrace et certains rites de fertilité célébrés en Grèce avant son arrivée ; Hérodote avait surtout retenu, pour identifier Osiris à Dionysos, l'allure générale de leur culte : représentations ithyphalliques, aspects mystériques et orgiaques des cérémonies, mort et résurrection de Zagreus et d'Osiris (cf. II, 42, 48, 49, 62, 171). En s'élevant progressivement jusqu'à des considérations plus abstraites, Plutarque atteint à une vérité religieuse plus profonde. S'agit-il d'un heureux hasard? On pourrait le penser si l'histoire de la religion grecque ne se confondait pas avec celle d'une différenciation progressive du divin[1].

cette contradiction est amenuisée par la démarche dialectique, qui va à l'essentiel.

1. J. Hani, *La rel. ég.*, p. 44-45 pense que c'est comme inventeurs de l'agriculture que Déméter-Dionysos ont été identifiés à Isis-Osiris.

8. 64, 377 A : après l'exposé du mazdéisme et du platonisme, Plutarque nuance l'idée d'une spécificité fonctionnelle des dieux : il y a d'un côté la règle et l'ordre, de l'autre leurs contraires. Cette idée sera reprise au ch. 67 (377 F-378 A), où le Λόγος et la Providence représentent sans doute ce principe d'ordre qui inspire les grands dieux, le rôle du Mal ayant été réduit, grâce au platonisme, à un simple effet d'inertie, à l'exigence de l'Autre dans le Même. Profitant de ce large syncrétisme, Plutarque ne manque pas d'affirmer que rien ne s'oppose désormais à l'identification de Dionysos à Osiris, même si ce dernier a, entre autres fonctions, celle de gouverner les morts.

9. 78, 382 E-383 A : mais c'est là une conquête provisoire et fragile aussi longtemps qu'on admet que la mort est le pire des désordres. C'est pourquoi la redescente dialectique n'atteint vraiment son but que lorsque Plutarque, reprenant les allusions éparses qui ont été mentionnées plus haut, dépeint l'état de mort comme une époptie, comme une contemplation éblouie de l'Être, en des termes qui rappellent de très près Platon (cf. *Gorgias* 523 B, *Banquet* 210 D-211 C, etc...)[1].

J. Hani[2] remarque avec raison que Plutarque parle peu du caractère funéraire d'Osiris (et d'Isis) : mais nous ne pensons pas avec lui que la vraie cause en soit la *disciplina arcani*. Si la mort est éludée presque complètement jusqu'au ch. 78, c'est que le *De Iside* a précisément pour but de l'intégrer dans la philosophie religieuse en la transfigurant. Les conceptions simples et confiantes des Égyptiens au sujet de l'*Amenti* ne pouvaient suffire à persuader un Grec : il lui fallait d'abord s'élever aussi haut que le *Phédon* pour pouvoir admettre que la mort n'est pas du domaine du Mal et que, malgré les apparences,

1. Ici la dièrèse dialectique porte sur la notion même de « mort » : état malheureux et crépusculaire pour le vulgaire, accomplissement divin pour les « initiés ».

2. J. Hani, *La rel. ég.*, p. 182-183.

elle est le seul état qui échappe au pouvoir de Typhon.

Pour en revenir aux diverses exégèses, assimiler Osiris au Nil (ch. 32), c'était nier l'universalité des dieux (cette objection ne sera toutefois formulée clairement qu'au ch. 66). Mieux valait faire d'Osiris le principe de tout ce qui est humide (ch. 33-40) ou, recourant à l'astronomie, rapprocher les épisodes de sa légende de la succession des phases de la lune (ch. 41-44) ou du phénomène des éclipses (ch. 44). Il serait facile, à ce stade, de réfuter ces interprétations, qui situent dans le monde sublunaire, soumis à la φθορά, le plus grand dieu du panthéon égyptien. Si Plutarque ne souligne pas son utilisation de la distinction platonico-aristotélicienne entre le monde sublunaire et le monde astral, c'est non seulement par fidélité au platonisme (dans le *Timée*, l'Ame du Monde elle-même participe de la corporéité), mais parce que les ὑποθέσεις empruntées sans nuances superflues à l'allégorie physique permettent de faire appel immédiatement et aisément à une ὑπόθεσις supérieure, qui est le dualisme (ch. 45) ; arrivé là, le lecteur peut penser, s'il suit les affirmations de Plutarque, qu'il a atteint le principe d'explication suprême de toute pensée élaborée, qu'il s'agisse, pour reprendre les termes du ch. 45, de physique, de théologie, de législation, de poésie ou de philosophie. Force est bien d'admettre, on l'a vu, qu'ici tout au moins la dialectique cède le pas à la rhétorique ou, en d'autres termes, que « la montée s'est faite d'un bond dans la direction de l'unité qu'on suppose être au sommet... sans tenir compte de tous les degrés qu'il doit y avoir entre ce sommet et la base »[1]. Le principe unificateur est ici, paradoxalement, le dualisme. Les citations de Platon qui sont destinées à l'illustrer sont à première vue plus dignes, dans ce contexte, d'un rhéteur que d'un philosophe. A propos du Même et de l'Autre, Plutarque ne cite pas le *Sophiste*, dialogue dans lequel triomphe le monisme : il y

1. L. Robin, Notice du *Phèdre*, C. U. F., p. CLVI.

a l'Être, qui est ce qu'il est (le Même) et qui n'est pas ce qu'il n'est pas (l'Autre). Les mêmes expressions seront reprises dans le *Timée*, où elles semblent donner lieu à quelques développements inspirés des philosophies dualistes (le Démiurge doit tenir compte à la fois de l'Intelligence et de la Nécessité) : mais Plutarque se garde ici de mentionner la χώρα, pour se réserver la possibilité d'en faire une unité médiatrice — ce qu'elle n'est pas dans le *Timée*. Au contraire, il s'autorise de la théorie des deux âmes des *Lois* (896 E sq.) pour introduire une troisième entité (φύσιν), animée, douée de raison, automotrice, intermédiaire entre l'Ame bonne et l'Ame mauvaise, attirée néanmoins par l'Ame bonne (ch. 49) et par elle seule. Ce terme ajouté subrepticement (et qui sera Isis dans l'exégèse platonisante) indique-t-il que la διαίρεσις dialectique débute ici? Nullement, et cela parce que la διαίρεσις dialectique est, chez Platon, ontologique, alors qu'il s'agit ici d'une conciliation des contraires d'allure hégélienne : l'Ame bonne organise de façon immédiate l'Ame mauvaise, se compose avec elle, la dirige, et les mouvements visibles sont comme la synthèse dans laquelle se résorbe l'opposition des deux Ames[1] : ce passage de la dichotomie, habituelle dans la dialectique des grands Dialogues philosophiques, le *Sophiste* par exemple, à la tripartition se présente au lecteur « sous réserve d'inventaire » : elle sera longuement et minutieusement justifiée dans la partie platonisante du *De Iside*. On peut toutefois lui reprocher, d'abord d'intervenir *ex machina*, et ensuite de ne pas correspondre exactement au rôle d'Isis qu'elle est pourtant manifestement destinée à introduire, encore que les différences, à l'analyse, s'estompent[2].

1. *Cf.* M. Guéroult. Le Xe livre des *Lois* et la dernière forme de la physique platonicienne, *R. E. G.* 37 (1924), p. 27-78.

2. L. Robin, éd. de la Pléiade, note 45 au livre X des *Lois*, écrit, à propos de la p. 897 D : « Dans l'Antiquité, Plutarque... suivi par un très grand nombre d'historiens modernes, (a) inféré de ce passage une soi-disant dualité de l'Ame du Monde, quelque chose comme les deux principes du mazdéisme. Mais il faut penser plutôt au mythe du *Politique* (268 D sq. ; voir spécialement 270 A *déb.*, 272 D, 273 E) et à la

En tout cas, c'est seulement après cette importante nuance apportée au « dualisme » platonicien, dont l'exposé, dans le *De Iside*, mêle l'exégèse « métaphysique » à l'exégèse physique et morale, ou plutôt les subsume, que pourra commencer le second mouvement dialectique, qui est, comme on l'a vu, un mouvement de descente et une διαίρεσις (cf. *Phèdre*, 265 A sq., 273 E, 277 B) : descente vers certaines données, laissées jusque-là inexpliquées, de la religion grecque et de la religion égyptienne, destinée, non pas à compléter et à confirmer la συναγωγή à propos des fondements mêmes de toute religion, mais à rappeler en les élucidant certaines bizarreries apparentes[1] qui ne pouvaient l'être qu'après un « long détour » et avaient été pour cela exclues jusque-là de l'argumentation. Les nuances apportées par l'exposé du platonisme (auquel s'adjoint, entre autres, la distinction monde sublunaire/monde supra-lunaire, venue à son heure) permettent d'abord de réfuter les conclusions de l'exégèse réaliste et immanentiste (ch. 64-68) : οὐχ... ἄνουν οὐδ'ἄψυχον (οὐδ') ἀνθρώποις ὁ θεὸς ὑποχείριον (ch. 67). C'est ainsi une partie des interprétations utilisées pour la συναγωγή et les ἐπαναβασμοί dialectiques qui, prenant enfin sa place dans le champ de toutes les hypothèses, aperçues de façon synoptique, révèle ses présupposés et se révèle elle-même comme irrecevable. De la même façon, l'identification du Soleil à Typhon, attribuée par Plutarque aux Égyptiens, mais plus probablement d'origine stoïcienne, comme le prouve le contexte (ch. 41), est admise alors qu'on n'a encore que peu avancé dans l'ascension dialectique : faire du soleil une puissance brutale et maléfique s'accorde fort bien avec l'identification d'Osiris à l'élément hu-

perversion graduelle du Monde, lorsque son âme cesse de suivre les leçons de Dieu. » C'est bien là, en effet, le platonisme authentique, mais nous plaiderons contre Plutarque pour dire qu'il n'en est pas sorti.

1. De même que, chez Platon, ce sont les contradictions des sensibles qui « convertissent » l'âme à l'Intelligible (*Rép.* 523 A sq., etc...), de même les bizarreries apparentes du culte, en Grèce comme en Égypte, ont incité Plutarque à entreprendre les recherches d'où est sorti le *De Iside*.

mide, mais une cohérence de détail ne saurait prévaloir contre l' « exigence essentielle » si l'on peut appeler ainsi le rapport, métaphorique pour nous, mais « ontologique » pour un Grec (comme d'ailleurs pour un Égyptien) qui existe entre le Bien et la lumière. C'est pourquoi Plutarque consacre, à l'intérieur même de l'exégèse platonicienne du mythe, une parenthèse (371 F-372 E) à la réhabilitation de la théologie solaire.

Pour la même raison, le caractère apparemment composite de la dernière partie du traité (ch. 69-80) cesse d'étonner lorsqu'on la replace dans le schéma dialectique de l'ensemble. Les résultats acquis à la lumière du platonisme permettent rétroactivement d'expliquer et de justifier l'importance des rites funèbres dans les religions (ch. 69-71), de dégager ce qu'il peut y avoir de valable dans la zoolâtrie (ch. 71-76), de donner leur vraie signification aux bigarrures de la robe d'Isis et du vêtement isiaque (ch. 77)[1]. Le second moment dialectique est celui de la science, et Plutarque a résisté à la tentation de terminer le *De Iside* sur les envolées d'une philosophie triomphante : c'est en savant, avec minutie et non sans pédantisme, qu'il s'attache *in fine* à justifier (comme il l'avait d'ailleurs promis : 372 C) la pratique des fumigations chère aux prêtres égyptiens (ch. 79-80). Dans ce « traité (ou plaidoyer) dialectique » qu'est le *De Iside*, Plutarque a quitté les oripeaux de la rhétorique : il a voulu que son ouvrage fût, avant tout, cohérent et exhaustif.

On a vu que c'est très librement qu'il transpose la συναγωγή dialectique : on ne peut pas dire que chaque niveau de réalité soit, dans le *De Iside* l'image du niveau supérieur. L'induction consiste, non pas à s'élever directement des sensibles aux intelligibles, mais à discerner

1. Un exemple typique de διαίρεσις est, aux ch. 70-71, la distinction opérée entre l'immanentisme métaphorique ou « primitif » et la doctrine immanentiste des Stoïciens.

dans des réalités sensibles de plus en plus vastes et, finalement, universelles l'existence et la mise en œuvre d'un couple de principes — l'ordre et le désordre — qui se manifeste à chaque niveau. Par rapport au niveau supérieur, chaque niveau inférieur joue un rôle non pas « iconique » ou « phantasmatique », mais « paradigmatique ». Cette sensible variation de méthode par rapport à Platon s'explique par l'hypothèse dualiste : il ne s'agit plus de réduire les êtres à l'unité en s'éloignant peu à peu des apparences sensibles, mais de mettre en évidence, en élargissant le domaine sensible envisagé, l'action de forces qui, d'abord concrètes, puis plus profondes, deviennent enfin des principes cosmiques (voir en 67, 378 A, dans un contexte un peu différent, la définition dynamique que Plutarque donne des « divinités auxiliaires »).

En revanche, les éliminations, les mises au point, les conclusions définitives qu'on trouve dans la seconde partie du traité (c'est-à-dire durant la phase descendante de la dialectique) s'opèrent selon une méthode assez nettement platonicienne. On peut distinguer, en fonction de ces éliminations et des confirmations, quatre types d'interprétations :

1. Celles qui sont immédiatement mises en doute et rejetées (l'évhémérisme).

2. Celles qui reçoivent, grâce au progrès dialectique, leur seule et véridique signification, comme autant d'énigmes enfin résolues : ainsi la formule du ch. 78, 382 E unifie-t-elle tout ce qui a été suggéré d'abord à propos de l'au-delà.

3. Celles qui sont rejetées au cours de la phase dialectique (cf. ch. 65-71).

4. Celles enfin qui peuvent être élargies aux dimensions des horizons dévoilés par la dialectique : ainsi l'affirmation du ch. 27, 361 E, selon laquelle Osiris règne ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν, est reprise au ch. 61, 375 D-E, liée, non plus à une métamorphose démonologique, mais à la parousie du Λόγος assurée par la médiation d'Isis.

Les sources du De Iside

Le problème des sources du *De Iside* (comme à peu près tous ceux que pose ce traité) ne peut être abordé qu'une fois nettement définies les intentions didactiques de Plutarque, en particulier à l'égard de la dédicataire. Tout se passe en effet comme si Cléa, en dépit de ses titres sacerdotaux[1], ignorait tout, non seulement des interprétations du mythe osirien, mais de ce mythe lui-même, à l'exception de ce qui concerne les aspects dionysiaques de la personnalité d'Osiris, et finalement l'identification d'Osiris à Dionysos (35, 364 D-E). Or il n'y a pas apparence que Plutarque feigne de s'adresser à Cléa dans le seul but de justifier l'aspect didactique du traité : en fait, la « présence » de Cléa est sensible tout au long de l'œuvre et explique peut-être l'importance du symbolisme féminin et conjugal qui y est développé. De tout cela, on est bien obligé de tirer quelques conséquences assez étonnantes :

1. Plutarque ne prétend pas enseigner à Cléa les éléments exotériques ou ésotériques des mythes, du culte et de la théologie isiaco-osirienne enseignés ou pratiqués dans les sanctuaires d'Isis, d'Osiris ou de Sarapis situés en Grèce ou à Rome.

2. On doit, depuis la publication de certains travaux très novateurs, en particulier du *Culte d'Isis en Grèce* : *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*,

1. En 35, 364 E, l'expression τοῖς... Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς n'implique pas nécessairement, semble-t-il, la qualité d'initiée (cf. *infra*, p. 48 sq.), mais fait de Cléa, à tout le moins, une adoratrice privilégiée. Plutarque, lui, était initié aux Mystères de Dionysos (*Consol. ad uxorem*, 10 ; *Quaest. Conv.* IV, 6). La question de son initiation aux Mystères d'Isis sera discutée plus loin.

vol. II, 1973[1] de F. Dunand, admettre qu'il existe bien, à l'époque impériale, de véritables Mystères d'Isis assez largement orientalisés et égyptianisés, mais impliquant, par la forme même du culte, un apport grec important. Plutarque pouvait donc intégrer dans la description et l'interprétation de ces cultes les connaissances qu'il pouvait avoir par ailleurs des traditions religieuses égyptiennes.

Les différences comme les ressemblances entre le culte originel et le culte importé peuvent suffire à justifier le didactisme du traité adressé à Cléa. On remarquera que les Mystères et, plus généralement, le culte de Sarapis avaient à peu près complètement supplanté en Égypte le culte d'Osiris quelque temps seulement après la « création » de Sarapis par Ptolémée Sôtèr, comme en témoignent les documents papyrologiques, alors qu'Apulée, par exemple, ne connaît à Rome (outre les Mystères d'Isis) que des Mystères d'Osiris et ignore ceux de Sarapis[2].

3. Les détails exposés par Plutarque prétendent donc légitimement se rapporter à des réalités proprement égyptiennes. Il est toutefois remarquable, dans ces conditions, qu'il néglige Sarapis, auquel ne sont consacrées que quelques pages, au profit d'Osiris[3]. Puisque la logique exige qu'il se réfère pour l'essentiel à des sources égyptiennes, directes ou indirectes, il faut nécessairement supposer que les plus anciennes de ces sources remontent à une époque où Sarapis n'avait pas encore supplanté Osiris, au moins dans les milieux grecs d'Égypte, c'est-à-dire à l'époque des premiers Ptolémées. Enfin, l'apport personnel de Plutarque aux Αἰγυπτιακά du *De*

1. Voir aussi le 3e vol., qui concerne le culte d'Isis en Asie Mineure, mais aussi le clergé et le rituel de tous les sanctuaires isiaques.

2. Cléa a été, en effet, « consacrée » au culte d'Osiris, et il n'est fait aucune allusion, à son propos, aux Mystères de Sarapis.

3. Dans certains manuscrits, *Sarapis* a été substitué à *Osiris* dans le titre même du traité.

Iside ne peut être qu'assez restreint, à moins de supposer — ce qui, d'ailleurs, n'est pas absurde — qu'il ait volontairement réduit l'importance du culte de Sarapis en Égypte : hypothèse d'une grande portée pour qui veut apprécier l'importance de la démonologie dans les interprétations du mythe osirien, puisque c'est dans le cadre de cette interprétation (ch. 27 sq.) que l'on trouve l'essentiel de ce qui concerne Sarapis. Mais il est, bien entendu, toujours permis de supposer que, si le noyau du *De Iside* provient de l'époque des premiers Ptolémées, des détails plus ou moins importants peuvent parvenir de sources plus récentes et moins proches des milieux égyptiens.

Tout cela amène à se demander si Plutarque a été initié aux Mystères gréco-égyptiens.

— On sait, par lui-même (*Moral.*, 611 D), qu'il a été initié aux Mystères de Dionysos.

— Il ne l'a sûrement pas été à ceux de Sarapis, qui joue un rôle étonnamment restreint dans le traité[1].

— Qu'en est-il à propos des Mystères d'Isis? L'emploi de la première personne (παρέλθωμεν) en 352 A peut s'expliquer par la « solidarité » philosophique qui lie Plutarque à Cléa.

— Le secret dont Plutarque tient à entourer certains aspects du culte osirien (21, 359 C ; 25, 360 F ; 28, 362 B ; 34, 364 E) fait référence à l'initiation aux Mystères d'Osiris ou (364 E) à ceux de son « équivalent grec », Dionysos. Mais il semble que se mêle ici aux raisons religieuses une certaine coquetterie à laquelle Hérodote peut ne pas être étranger : ainsi révèle-t-il en 362 B l'essentiel de ce qu'il prétend cacher ; en 359 C, malgré ses réticences, on devine aisément la signification funèbre des rites qu'il

1. On notera que le culte d'Osiris et celui de Sarapis étaient distincts en Grèce à l'époque de Plutarque, mais que le mot ὀσιριακός pouvait désigner les fidèles de l'un ou l'autre dieu, indifféremment (F. Dunand, *Le culte d'Isis en Grèce*, 1973, p. 140).

décrit, et il la confirmera lui-même en 368 A. Un seul passage pourrait faire prendre au sérieux cette « *disciplina arcani* » : après avoir rappelé que ce que les Grecs « chantent » (allusion aux poètes?) à propos des aventures de Dionysos et de Déméter ne diffère en rien des aventures de Typhon et de certains récits mythiques audibles pour tous, Plutarque ajoute : « Tout ce qui se dissimule dans les rites et les cérémonies mystériques... admet la même interprétation » (25, 360 F) : petite cachotterie, grosse indiscrétion...

— Issue d'une famille illustre, elle-même cultivée, certes, et portée à la piété et à la pratique de la philosophie, Cléa peut n'avoir été investie de certaines de ses charges sacerdotales qu'à titre honorifique. Aucun centre de culte isiaque ne semble avoir existé à Delphes. J. G. Griffiths (p. 257) trouve difficile à admettre qu'elle ait exercé ailleurs qu'à Delphes de façon continue son hypothétique fonction de prêtresse d'Isis. Mais s'il faut trancher nous accorderons plus d'importance aux écrits qu'aux pierres et admettrons, d'après le préambule, si insistant, du traité, que Cléa était une « vraie » prêtresse d'Isis.

Il se peut d'ailleurs qu'elle ait été conduite à certaines des conclusions qui sont celles du *De Iside* par ses méditations personnelles et sans avoir fréquenté assidûment les centres d'étude annexés à certains sanctuaires, qui s'étaient multipliés en Grèce à l'imitation des thiases pythagoriciens ou des Maisons de Vie égyptiennes. Le Lucius d'Apulée[1] apprend, avant son initiation aux Mystères d'Isis, les secrets de la religion dans les livres sacrés de la bibliothèque du temple. Mais, à supposer que l'épisode ne soit pas « romancé », et quoique les travaux de F. Dunand aient montré une forte égyptianisation des Mystères égyptiens célébrés à l'étranger, il est peu probable qu'une synthèse aussi complète et cohérente

1. *Métam.* XI, 21-22.

que celle du *De Iside* ait figuré dans ces bibliothèques.

Enfin, il restait un domaine que les rites, les mythes et les ostensions des Mystères n'avait pas vocation à suggérer : c'était le substrat même sur lequel s'était bâti le culte, en particulier la mort d'Osiris, probablement historique, les légendes (étiologiques ou non) qui avaient jalonné le développement de ce culte, et ce, bien que les Égyptiens fussent très soucieux de conserver tous les documents anciens. Cela, en effet, n'était générateur ni de cohérence, ni même de clarté. Des ouvrages comme ceux de Manéthon apportaient quelque lumière ; Plutarque a pu obtenir des renseignements de son maître Ammonios : mais la nationalité égyptienne de celui-ci, longtemps acceptée, est maintenant remise en question, « Ammonios » étant un théophore et n'indiquant pas, de ce fait, la nationalité de celui qui le porte, Ammon, enfin, appartenant (presque) autant à la Grèce qu'à l'Égypte. Rappelons aussi que Plutarque avait voyagé en Égypte[1] et qu'il possédait une bibliothèque bien pourvue...

Il est clair en tout cas qu'il pouvait, sans braver le ridicule (dans l'hypothèse — probable — où Cléa était *de facto* prêtresse d'Isis), faire la leçon à la dédicataire du *De Iside* dans deux domaines :

— éclairer le passé de la religion isiaque, ce qu'il fait assez bien : on a la preuve de cet intérêt porté à ce qui était déjà l' « ancienne Égypte » en 354 A et surtout en 382 E, où les prêtres de l'Égypte contemporaine, las sans doute d'expliquer aux touristes les syncrétismes qui avaient investi la religion osirienne, qualifiaient brutalement Osiris de « roi des morts » sans adopter le ton allusif et ambigu qui aurait pu permettre ces « interprétations » dont les Grecs étaient si friands ;

— faire le recensement des diverses interprétations

1. *Cf. Quaest. conviv.* V, 5, 1.

qui avaient tenté d'unifier et de rendre tout entière signifiante la religion osirienne et les bribes de culte et de légendes qu'avaient pu inspirer des dieux déclinants, comme Rê ou Amon. Ici, la recherche des sources appartient autant aux hellénistes qu'aux égyptologues, dans la mesure ou Plutarque venait après une longue lignée d'historiens et de compilateurs, après Hérodote, les deux Hécatée, etc...[1].

Dans cette recherche des sources, Frisch[2] fait surtout porter son analyse sur les interprétations du mythe osirien, comme si celui-ci n'était rappelé que pour mémoire, et en met en valeur les composantes stoïciennes. Il pense avoir assez fait en réduisant le nombre des sources à deux ou trois : selon lui, Plutarque aurait utilisé une compilation bi- ou tripartite d'origine stoïcienne et de l'époque de Zénon. Sa méthode consisterait à regrouper les interprétations du mythe en un certain nombre de systèmes théoriques qu'il juge incompatibles entre eux. Les lignes de partage seraient donc les contradictions internes qu'on peut relever dans le *De Iside*. On objectera qu'une compilation peut présenter diverses variantes en laissant le lecteur faire son choix : c'est même en cela que réside l'originalité du genre. D'autre part, on l'a vu, Plutarque admet et parfois même souligne ces contradictions pour en induire une interprétation plus générale qui transformera les propositions contradictoires en autant d'éléments d'un λόγος commun. Un dialogue de Platon est construit le plus souvent sur des contradictions. Mais si Frisch admet, par exemple, que l'interprétation qui fait d'Isis la vallée du Nil et d'Osiris le fleuve puisse s'élargir au point d'identifier Osiris au principe de l'humidité et Isis à toute terre végétale, il voit une contradiction irréductible (c'est-à-dire la fusion maladroite de deux doc-

1. Cf. *infra*, en particulier p. 54 sq.
2. *De compositione libri Plutarchi qui inscribitur* Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος, Burg, 1907.

trines incompatibles entre elles) dans le fait que Typhon représente dans le premier cas la mer et dans le second la sécheresse. S'il y a là une contradiction, elle remonte bien au-delà des Stoïciens, auxquels Frisch réfère (paradoxalement) les deux interprétations, puisque Typhon qui, chez Hérodote (III, 5), a son repaire dans la région des Lacs Amers[1], apparaît dans le *Prométhée* d'Eschyle[2] comme le génie malfaisant du feu et dans les *Suppliantes*[3] comme l'assaillant furieux de la « prairie fertilisée par les neiges ». L'ambivalence de Typhon s'accorde au paysage égyptien : il est l'expression des forces de stérilité qui assiègent l'Égypte, le désert et le *khamsin*, mais aussi l'eau saumâtre dans laquelle va se perdre le Nil. Non point que les Égyptiens partagent exactement les vues de cette géographie dualiste[4] : on reconnaît bien l'influence stoïcienne, que Frisch considère comme prépondérante dans le *De Iside*, dans le fait que le soleil, contrairement aux croyances égyptiennes, est considéré (provisoirement) comme une des forces du Mal (cf. par exemple, 41, 367 D). Mais rien n'indique, ici non plus qu'ailleurs, des contradictions à l'intérieur de l'*Interpretatio Graeca*. De plus — et cela vaut pour toutes les sources stoïciennes qu'on a affectées au *De Iside* — Plutarque admet sans détour, parmi les diverses formes d'exégèse du mythe osirien, celle qui est fondée sur l'allégorie physique (8, 853 E), qu'affectionnait particulièrement la philosophie du Por-

1. Cf. J. G. Griffiths, p. 273 et 422. Cette seule donnée peut être le fondement de la relation établie avec insistance par Plutarque entre Seth et l'eau saumâtre de la mer, relation que les sources égyptiennes ne confirment pas nettement.
2. V. 354 et 370.
3. V. 559-560 ; sur la légende de Seth chez Phérécyde de Syros, cf. *D. K.* 7 B 24.
4. Cela explique certaines subtilités de l'interprétation astronomique : la lune bisexuée, par exemple, domaine commun d'Isis et d'Osiris. L'interpréstation d'Hécatée et de Manéthon (Osiris est le soleil et Isis la lune) a le mérite de rendre au culte solaire sa véritable importance, mais elle simplifie à l'excès les croyances égyptiennes.

tique, mais parmi tous les développements auxquels cette sorte d'exégèse avait donné lieu, il isole l'apport plus spécifiquement stoïcien (39, 367 C-41, 367 E), qu'il rejettera une fois parvenu au faîte de son édifice « dialectique » (66, 377 D sq.; 53, 372 E). Par conséquent, si Plutarque admet dans le *De Iside* l'allégorie physique, dont la pratique avait commencé bien avant l'apparition du stoïcisme, il ne désarme pas pour autant vis-à-vis des sectateurs de Zénon.

C'est dans le même esprit qu'on examinera la thèse de M. Wellmann[1] : celle-ci, à l'inverse de celle de Frisch, s'autorise de la cohérence du syncrétisme qui apparaît dans le *De Iside* pour faire d'Apion la source de Plutarque, Apion, prédécesseur de Chérémon[2] à la direction du Musée d'Alexandrie et adepte comme lui du syncrétisme que l'École d'Alexandrie tenta d'organiser autour du platonisme et du pythagorisme — avec, sans doute, un apport important du stoïcisme — en prenant en compte les croyances égyptiennes (ce qu'avait tenté, sous l'impulsion des premiers Ptolémées, un Manéthon). En fait, le rapprochement, cautionné par Ptolémée Sôtèr, entre Osiris et Dionysos et entre Isis et Déméter ne fit que développer des analogies déjà perçues et soulignées par Hérodote, par son contemporain Hellanicos (cf. 34, 365 D) et peut-être même, avant eux, par Hécatée de Milet. Si l'on veut faire leur place, dans le *De Iside*, aux initiatives des premiers Ptolémées, on songera à Manéthon ou à Hécatée d'Abdère[3] plutôt qu'à Apion, contemporain de Tibère et de Claude. L'argumentation de Wellmann sur les chapitres que Plutarque consacre à la zoolâtrie égyptienne aboutit à faire d'Apion la source commune de Plutarque, d'Élien, de Porphyre et de Macrobe. Malgré le nombre des passages mis en cause, on doit remarquer que l'influence d'Apion, fût-elle réelle, ne concernerait qu'un développement secondaire du *De Iside* et que, selon les habitudes des Anciens, c'est à propos de passages de cet ordre plutôt que pour les idées maîtresses d'une œuvre qu'on a coutume de citer ses sources : or Plutarque ne cite pas Apion une seule fois. Tout au plus pourra-t-on mettre au compte de cet adversaire du judaïsme la dénonciation du παρακουσμάτιον du ch. 31 (353 C-D).

1. Aegyptisches, *Hermes* 31 (1896), p. 221-253.
2. Sur Chérémon comme source du *De Iside*, cf, *infra*, p. 65 et P. W. van der Horst, *Chaeremon, Egyptian priest and Stoic philosopher*. The fragments collected and translated with explanatory notes, 1984.
3. Cf. J. G. Griffiths, p. 92.

Wellmann et Frisch ont, selon nous, le tort d'oublier que l'*Interpretatio Graeca* de l'Égypte, bien établie par Hérodote, a gardé, au cours des siècles, la même physionomie, malgré le très grand nombre d'auteurs d'Αἰγυπτιακά de l'époque alexandrine[1]. Et, une fois qu'on aura noté la rigueur de la mise en œuvre, dans le *De Iside*, d'une multitude de données parcellaires et leur utilisation au service d'une thèse originale, conforme à ce qu'on pouvait attendre de Plutarque et de sa sagesse[2], on songera moins à chercher dans le *De Iside* les traces d'une source unique ou les raccords de compilations diverses.

Pour mieux comprendre l'hellénisation du mythe osirien dans notre traité, hellénisation dont Wellmann fait un argument majeur en faveur de sa thèse, il convient de prendre pour point de départ, non tel auteur mineur, qui n'est plus qu'un nom, mais le premier recueil d'Αἰγυπτιακά qui nous ait été conservé : le livre II des *Histoires* d'Hérodote.

Le rapprochement, encouragé par Ptolémée Sôtèr, entre Osiris et Dionysos et entre Isis et Déméter ne fait que développer des analogies déjà remarquées par Hérodote : comme maîtres de la végétation[3], ils portaient en

1. On en trouvera une liste dont on ne peut assurer qu'elle soit exhaustive dans A. von Gutschmid, *Kleine Schriften*, 1889, p. 155 sq.
2. Cf. R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, 1964, p. 17 sq.
3. Plus précisément, Dionysos est le dieu de la sève et Osiris celui

eux la vocation de dieux créateurs et civilisateurs, même si Osiris a pris chez Plutarque la personnalité de Διόνυσος Μειλίχιος et s'est enrichi des conquêtes d'Alexandre. On notera chez Plutarque le recul de Déméter au profit d'Isis-Perséphone (27, 361 E), et cela parce que l'apport essentiel du *De Iside* est un renouvellement des rapports entre la végétation et l'eschatologie. Si l'épisode giblite du mythe osirien s'accorde avec l'*Hymne homérique à Déméter*, les πλάναι de Déméter n'apparaissent qu'incidemment, en liaison avec l'interprétation démonologique (25, 360 E). Le fait qu'Isis soit d'abord invoquée en tant que patronne de la philosophie n'a rien à voir avec les fastes d'une religion d'État. Et surtout, si Plutarque sacrifie à la popularité du culte isiaque en plaçant Isis en tête du titre de son traité, il est plus remarquable encore qu'il ne considère Sarapis, « création » des Ptolémées, que comme un avatar d'Osiris et le relègue, lui aussi, dans le développement qui concerne l'interprétation démonologique (cf. 28, 362 B : βέλτιον... εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ 'Οσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε). Ce sont là les traits d'un philosophe et non d'un fonctionnaire au service du pouvoir, comme l'étaient Manéthon ou Apion.

L'auteur du *De Iside* ne cite pas une seule fois Hérodote, mais le *De Malignitate Herodoti* suffirait à prouver qu'il a lu très attentivement le livre II des *Histoires*. Il faut cependant tenir compte du fait que cette source importante et lointaine a pu être remodelée, incorporée à d'autres œuvres, doxographiques ou littéraires, et utilisée sous une forme nouvelle par Plutarque. Au moins peut-on, négligeant les données communes — en particulier l'identification de tels dieux égyptiens avec tels dieux grecs, cerner la pensée d'Hérodote telle que l'ont interprétée soit Plutarque (par une relecture du *Livre* II),

du blé, distinction que ne font ni Hérodote, ni Plutarque — encore que celui-ci s'en approche (35, 365 A).

soit ses éventuelles sources doxographiques, historiques ou philosophiques. Plusieurs passages du *De Iside* sont significatifs à cet égard. On peut, sans craindre de s'aventurer, expliquer certains passages de l'œuvre comme une suite (plus libérale, plus sereine) aux attaques du *De Malignitate*. Sans accorder trop d'importance au jugement méprisant porté sur les *Écrits phrygiens* (29, 362 B), on notera qu'Hérodote considérait les Phrygiens comme plus anciens que les Égyptiens (II, 2). Quant à l'origine des noms des dieux, c'est avec acharnement que Plutarque (2, 351 F-352 B ; 10, 355 A ; 29, 362 B-E ; 49, 371 B-C ; 56, 374 B ; 60-61, 375 C-376 B, etc...) s'attache à démontrer — visiblement contre Hérodote, II, 50 — qu'ils sont, pour bon nombre d'entre eux, d'origine grecque[1]. Doit-on attribuer à une source unique les « étymologies » qu'il utilise pour étayer sa thèse? Ce genre de démonstration remonte aux origines mêmes de l'exégèse allégorique. Il est utilisé avec intempérance par le stoïcisme et le néo-pythagorisme. Plutarque a pu inventer quelques-unes de ces étymologies : en tout cas, il cite à plusieurs reprises le *Cratyle* (29, 362 D ; 60, 375 D), rejette une étymologie proposée par Phylarque (29, 362 B), auteur auquel il se réfère à plusieurs reprises dans ses ouvrages (on peut admettre qu'il s'agit ici d'une citation de première main), et en admet trois qui remontent à Manéthon (9, 354 C-D ; 49, 371 C ; 62, 376 B). Plus généralement, les quelque trente-trois allusions à la langue égyptienne que contient le traité constituent, avec l'exposé détaillé du mythe osirien, la principale innovation par rapport à Hérodote. En revanche, la permanence de la tradition hérodotéenne apparaît encore dans le fait que certaines erreurs d'Hérodote aient été

1. Nous ne souscrivons pas tout à fait à l'opinion de J. G. Griffiths, p. 30, qui écrit . « Herodotus (did not mean) that the names of the gods were identical in Greek and Egyptian, but that corresponding words were used to denote the same divine powers as the Greeks recognized in Egypt » (voir notre *Mirage égyptien*, 1971, p. 151-152).

conservées ou aggravées par l'amalgame de plusieurs passages du livre II des *Histoires*. Dater de Psammétique l'introduction de la consommation du vin en Égypte (6, 353 B) revient à essayer de fonder sur des faits « historiques » les affirmations contradictoires d'Hérodote sur ce sujet dans le cadre d'une anecdote citée par lui et légèrement déformée pour les besoins de la cause (cf. II, 151)[1]. Le tabou concernant la tête des taureaux sacrifiés (28, 362 B) est une pure invention, qui remonte à Hérodote, II, 39 ; le rôle de Létô et de l'île de Chemmis (18, 357 E ; 38, 366 A) s'intègrent fort mal dans le mythe égyptien, mais ont la caution d'Hérodote (II, 56) ; en 43, 368 B Plutarque donne, pour la hauteur moyenne de la crue du Nil, le chiffre de 28 coudées, chiffre inexact, mais qui est celui que donne Hérodote, lequel l'assortit d'ailleurs d'un commentaire justificatif qui a disparu chez Plutarque ; enfin, pour n'aborder qu'en passant le délicat problème de l'ésotérisme de la religion égyptienne, on ne peut s'empêcher de penser, quels que soient le sérieux et la gravité de Plutarque en ce domaine, que c'est parfois à l'usage de ses lecteurs grecs qu'il sacrifie en affectant d'être tenu au silence, comme le faisait déjà Hérodote[2].

On trouve dans les *Histoires* et dans le *De Iside* des associations ou des récurrences de faits ou d'idées remarquablement identiques : les exemples de grands rois antérieurs à Alexandre (24, 360 B) sont ceux-là mêmes qu'Hérodote avait vulgarisés. Il est vrai que ce qui concerne Sésostris (II, 102 sq.) avait été repris presque tel quel par Manéthon[3], dont on sait qu'il avait lu et âprement critiqué Hérodote[4]. L'association étroite, considérée par les Grecs comme caractéristique de la mentalité égyptienne, entre santé et propreté d'une part

1. Selon Hérodote, il n'y avait pas de vignes en Égypte (II, 77), mais le vin y était d'un usage courant (II, 60, 121).
2. Cf. J. G. Griffiths, p. 43 ; 97, note 1 ; 391, note 2.
3. *Aegyptiaca*, fr. 24 Waddell.
4. *Fr.* 14, 15, 42, 883.

et sainteté d'autre part, est soulignée avec autant d'insistance dans le *De Iside* (5, 353 A ; 78-79, 383 A-B) que dans les *Histoires* (II, 37, 77, 81, etc...) : dans les deux cas, l'importance accordée à ce qui n'était que la persistance d'une mentalité archaïque s'explique en partie par le rapprochement établi entre les « doctrines » égyptiennes et le pythagorisme, Plutarque subissant de surcroît l'influence du *Phédon*, dont les idées et l'ambiance sont perceptibles dans tout le *De Iside*.

Dans certains cas, on retrouve dans le traité tel détail légendaire imaginé par Hérodote, parfois agrémenté d'un apport nouveau, mais de peu de portée : Castor de Rhodes est mis à contribution pour la description du sceau des sphragistes (31, 363 B ; cf. Hérodote, II, 38) ; un vers de l'*Odyssée* (40, 367 B) apporte une confirmation à l'intéressante histoire géologique de l'Égypte esquissée par Hérodote (II, 10 sq.)[1] ; la légende du « voyage d'étude » effectué en Égypte par les maîtres à penser de la Grèce, inaugurée par l'auteur des *Histoires* (II, 49, 81, etc...) est assortie chez Plutarque des noms (typiquement égyptiens) (10, 354 E) des prêtres qui auraient initié Solon, Thalès, etc... à la philosophie et à la théologie : ce détail suppose donc une seconde source, qui a travaillé elle-même — assez naïvement — sur les données d'Hérodote.

La prédominance d'Hérodote et la médiocrité de ceux de ses imitateurs qu'a pu utiliser Plutarque apparaît tout particulièrement dans les récits étiologiques : l'anecdote d'Anubis dévorant l'Apis (44, 368 F) donne une suite, sans doute suggérée par quelque culte local, à Hérodote III, 29 ; le rôle joué par Psammétique comme introducteur du vin en Égypte n'est, on l'a vu, qu'une variation moralisante sur un thème d'Hérodote. L'auteur de la variation, cette fois, est cité : il s'agit d'Hécatée

1. Wellmann, *Hermes* 31 (1896), p. 253 note 1, pense que Plutarque a emprunté cette histoire à Apion. Pourquoi la source de Plutarque ne serait-elle pas Hérodote lui-même?

(6, 353 B) ; mais Hérodote reçoit ici une confirmation philologique : *Psammétique* signifierait, en égyptien, « l'homme au cratère[1] ». Eudoxe, cité un peu plus loin (6, 353 C), pourrait être l'inventeur de cette étiologie, car il connaissait l'égyptien[2] : le désir d'expliquer ou d'infirmer l'*Interpretatio Graeca* par des arguments tirés d'une connaissance plus profonde de l'Égypte peut excuser ici ce grand esprit d'avoir participé à l'élaboration d'une étiologie fantaisiste.

L'existence en Égypte de phallèphories liées au culte d'Osiris-Dionysos (12, 355 E), aussi bien que le mythe concernant la disparition de l'αἰδοῖον d'Osiris (18, 358 B), ne sont confirmés ni par l'iconographie religieuse, ni par les textes égyptiens[3] : mais l'ensemble (perte du φαλλός, confection et célébration d'un μίμημα phallique) peut passer pour une étiologie destinée à confirmer le chapitre 48 du livre II des *Histoires*, dans lequel le φαλλός de l'effigie d'Osiris peut être considéré comme un simulacre indépendant du reste de la statue.

On pourrait rapprocher également Hérodote, II, 131 et le *De Iside*, 10, 355 A : les servantes aux mains coupées sont devenues des juges sans mains. On voit ici encore une interprétation historique et anecdotique se charger d'un sens philosophique.

Il est des cas où le mécanisme même de l'étiologie, sa structure propre, s'expliquent par l'amalgame de deux passages voisins ou apparentés du livre II des *Histoires* : en II, 42, Hérodote explique les représentations criocéphales d'Ammon par la crainte qu'avait celui-ci d'être vu par Héraclès ; en 9, 354 D, Plutarque donne d'Ἀμοῦν deux explications : selon Manéthon, le mot signifie en égyptien « celui qu'on ne voit pas » (c'est-à-dire Zeus) ; selon Hécatée d'Abdère, il s'agit d'un interpellatif

1. Cf. J. G. Griffiths, p. 275.
2. Diogène-Laërce, VIII, 89.
3. L'affirmation de Boardman concernant l'existence d'un culte phallique en Égypte dès le VIe siècle (*J. H. S.* 78 (1978), p. 4-12) est intéressante, mais les « confirmations » en sont fragiles.

(« Viens ! »). La première explication (qui est aussi celle d'Hérodote) est indiscutablement exacte ; la seconde a été de toute évidence inférée du passage d'Hérodote par Hécatée[1]. On voit bien ici comment deux informateurs de Plutarque ont travaillé sur la même « vulgate » hérodotéenne, avec des connaissances égyptologiques très inégales.

Dernier exemple : dans deux chapitres successifs, mais absolument indépendants l'un de l'autre pour le sens (II, 78-89), Hérodote évoque la coutume égyptienne consistant à faire circuler à la ronde, au cours des festins, l'effigie d'une momie pour inciter les convives à jouir de la vie, puis il passe sans transition à l'histoire du thrène chanté à la mémoire de Linos-Manéros : or Plutarque (17, 357 E) cite d'abord plusieurs sources qui contaminent de façon complexe les deux chapitres et semble opter pour celle qui fait de *Manéros* une formule de bon augure en usage dans les banquets ; enfin, sans logique apparente, il cite le trait de mœurs rapporté par Hérodote. Visiblement, la traduction de *Manéros* par « A votre santé », qui n'a pas reçu de confirmation égyptologique, a été induite du contexte, comme plus haut l'un des sens donnés à *Amoun* : on risquerait peu en l'attribuant à Hécatée. Quant au personnage de Manéros-Dictys-Palestinos-Pélousios-Linos, il résulte d'un syncrétisme complexe lié, en Égypte, à tous les *avatars* de l'Enfant protégé par Isis et, en Syrie, au personnage du parèdre divin mort prématurément, Adonis, Atys ou Hylas[2]. L'origine chypriote ou phénicienne de Linos fait, elle aussi, partie des données d'Hérodote (II, 79), qui sont sans doute à la base des interprétations divergentes compilées par Plutarque (17, 357 E : Τινὲς δέ, ἔνιοι δὲ) ou par une de ses sources. La maladresse que trahit la contamination des deux chapitres consécutifs d'Hérodote (II, 78 et 79) ainsi que la première interprétation de

1. S. Sauneron tente de la justifier : *B. I. F. A. O.*, 51 (1952), p. 49-51.
2. Cf. *infra*, p. 153-156.

Manéros nous paraissent faire partie de la « vulgate » hérodotéenne, peut-être élaborée par Hécatée d'Abdère ; la seconde interprétation suggère à la fois Manéthon (rapports entre la religion égyptienne et l'Asie Mineure : cf. 28, 361 F-352 A), Apion (rapprochement entre Manéros et Paléstinos) et Eudoxe (cf. *infra*).

La « vulgate » hérodotéenne, qui semble être l'aboutissement d'amalgames ou d'extrapolations à partir de passages du livre II des *Histoires* ne peut être aisément attribuée à aucun auteur connu. Elle aboutit à faire de l'Égypte une théocratie[1] et exploite un syncrétisme égyptien et gréco-égyptien déjà très avancé chez Hérodote, qui identifie Osiris, non seulement à Dionysos, mais — cela a une grande importance pour la compréhension du *De Iside* — à Hadès (II, 123). Il n'est pas jusqu'à l'épisode giblite du mythe osirien qui n'ait pu s'autoriser des rapprochements qu'établit Hérodote entre l'Égypte et la Phénicie (II, 116). Parmi les sources nommément citées par Plutarque, Eudoxe semble lui avoir founi des réflexions intéressantes et souvent critiques (64, 377 A ; cf. 52, 372 D), en tout cas rationalistes (21, 359 B), sur le syncrétisme gréco-égyptien. Eudoxe est soucieux, en particulier, de retrouver les étapes intermédiaires entre la pensée grecque et la religion égyptienne : comme chez Hérodote (II, 81 et *passim*), cette réflexion débouche sur l'orphisme et le pythagorisme (6, 353 B ; 30, 363 A). On peut admettre avec J.G. Griffiths[2] qu'Eudoxe est, à tout le moins, à l'origine de certains développements arithmologiques et étymologiques dérivés de la pensée pythagoricienne (à laquelle Plutarque fait explicitement allusion neuf fois dans le *De Iside*)[3].

1. Cf. Platon, *Politique* 290 D-E, *De Iside*, Hérodote II, 37 (les « castes » égyptiennes), 141. Sur l'analyse de la théocratie égyptienne dans le *Busiris* d'Isocrate, cf. notre *Mirage égyptien*, p. 237 sq.

2. En particulier p. 99.

3. L'épisode de la libération de Zeus par Isis (62, 374 C) provient incontestablement du fonds égyptien : or il est raconté par Eudoxe, ce qui indique le degré de familiarité de celui-ci avec la mythologie égyptienne.

A propos du mythe osirien, Plutarque ne nomme aucune source : il indique cependant des variantes (17, 357 E ; 18, 358 A) qui semblent se rattacher à l'*Interpretatio Graeca*. Le parallélisme entre celle-ci et les sources égyptiennes est clairement exprimé à deux reprises (12, 356 A ; 13, 356 B). L'adaptation à une version unifiée du mythe osirien de l'*Hymne homérique à Déméter* à propos de l'épisode giblite manifeste une grande sensibilité, qui combine à merveille le pathétique du mythe égyptien et la grandeur souveraine du mythe grec ; mais cet amalgame n'est point l'œuvre d'un seul homme : il a été préparé par des formes — parfois très anciennes — de syncrétisme égypto-phénicien qui ont dû fournir au moins la structure de ce mythe complexe, structure à laquelle s'adaptait parfaitement l'*Hymne à Déméter*. Eudoxe peut être l'adapteur dont Plutarque s'est inspiré. Pour le reste, on songera plutôt à un Égyptien, car le mythe osirien tel que le rapporte Plutarque comporte des éléments très anciens qui ne figurent — du moins en l'état actuel de nos connaissances — que dans les *Textes des Pyramides*. Tenant compte des variantes indiquées par Plutarque, on peut voir en Manéthon le maître d'œuvre, des prêtres comme Chéréphon et des érudits comme Apion ayant pu apporter sur certains points des remarques et des critiques. Manéthon est cité cinq fois dans le traité. Plutarque le nomme à propos de diverses « étymologies » ou de la proto-histoire de l'Égypte (73, 380 D) comme une autorité solide qui permet plusieurs fois de trancher un débat érudit (9, 364 C ; 49, 371 B-C). Enfin, certains épisodes du mythe, d'allure purement grecque (ch. 13, début du ch. 14, ch. 18-19), peuvent faire penser à Eudoxe encore, ou à Hécatée d'Abdère (cité deux fois ailleurs : 6, 353 B ; 9, 354 C).

En ce qui concerne les interprétations du mythe, on note que les attaques contre Évhémère supposent une source du IIIe siècle (au plus tôt) ; que la démonologie du moyen platonisme ou de certains Stoïciens était fort

riche alors que celle du *De Iside* est plutôt incohérente[1], mais on ne peut savoir si cela est dû à la multiplicité des sources ou à Plutarque lui-même, qui multiplierait les aspects de la démonologie pour mieux la dépasser. L'interprétation allégorique et rationaliste des cultes égyptiens va dans le sens de l'*Interpretatio Graeca* et se trouve déjà, pour une bonne part, dans la vulgate hérodotéenne. Plutarque s'inspire en outre de l'allégorisme naturaliste des Stoïciens et a peut-être subi l'influence de son contemporain Cornutus. Mais dans ce qui nous reste de celui-ci on constate, par rapport à Plutarque, plus de divergences que de convergences[2]; surtout, Plutarque a pris soin d'isoler ce qui, dans les commentaires naturalistes, était plus particulièrement stoïcien — immanentisme, héliophobie, théories pneumatiques — pour pouvoir ensuite le réfuter plus sûrement. Ce qui reste valable, à ses yeux, dans l'exégèse naturaliste se réfère sans doute à des théories comme celles d'Hécatée d'Abdère, qui identifie Osiris au soleil et Isis à la lune dans un contexte qui rappelle le *Timée* (D. K. 73 B 6 sq.), donne une interprétation symbolique de la zoolâtrie (*ibid.*, l. 15-16) et enchâsse la religion égyptienne dans une sorte d' « Utopie ethnographique[3] ». Plutarque a pu lui emprunter l'épisode concernant Tekhnaktis (8, 354 = D. K. 73 B 10) et peut-être aussi l'épisode judaïsant qui termine le chapitre 31[4].

A propos de la théologie iranienne, Plutarque cite sa source principale, Théopompe (47, 370 B), auquel on peut ajouter Eudoxe et Castor de Rhodes.

Restent des auteurs ou des œuvres collectives auxquels Plutarque a recours dans les moments cruciaux de ses démonstrations, moments qui sont marqués précisément par l'utilisation de sources multiples. S'agit-il de cerner la personnalité de Dionysos pour le rapprocher d'Osiris

1. Cf. p. 96 sq.
2. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, 1956, p. 75.
3. *F. Gr. Hist.* III A 30 (1954).
4. Cf. A. Lesky, *A history of Greek literature*, 1966, p. 781.

et rapprocher l'un et l'autre d'Hadès? sur ce point, la vulgate hérodotéenne, on l'a vu, est très allusive : Plutarque va citer Archémachos d'Eubée et Héraclide du Pont (27, 361 E) parce qu'ils ont l'un et l'autre assimilé Sarapis à Pluton et Isis à Perséphone ; Ariston, Alexarque et Mnaséas (37, 365 E) parce qu'ils confirment Dionysos dans son rôle de dieu de l'élément humide : aucun de ces auteurs ne semble s'être intéressé spécialement à l'Égypte ; Hellanicos qui, lui, avait écrit des Αἰγυπτιακά, est invoqué pour la même raison[1]. On pourrait penser ici que Plutarque s'est inspiré d'une compilation, s'il ne se trouvait que la démonstration qu'il entend mener à bien est cruciale pour la signification d'ensemble du traité. L'historien Phylarque, dont s'il est inspiré dans ses *Vies d'Agis et de Cléomène*, est récusé (29, 362 B) pour avoir donné du nom de Sarapis une étymologie fantaisiste, liée à la légende d'Alexandre ; le mythographe Anticlide a au contraire, aux yeux de Plutarque, le mérite de faire d'Isis la compagne de Dionysos (37, 365 F)[2]. Herméos (*ibid.* et 42, 368 F), auteur d'un ouvrage sur les *Fêtes des Égyptiens*, semble avoir connu la langue égyptienne, et Plutarque lui a sans doute emprunté plus d'un détail concernant les rites et les noms divins. Les citations de ces auteurs secondaires se regroupent de façon très caractéristique autour des chapitres 28 et 36 ; elles sont destinées dans le premier cas à éluder l'aspect funéraire de la personnalité de Sarapis, et dans le second à montrer que Dionysos-Osiris est bien le dieu de l'élément humide, c'est-à-dire de la croissance des plantes et, selon le symbolisme éleusinien, de l'immortalité des âmes : tout cela prépare le chapitre 78, où se trouve la véritable conclusion du traité. On est dès lors en droit de penser

1. Hellanicos n'est cité qu'une seule fois dans le *De Iside* : cela ne signifie pas que Plutarque ne l'a guère utilisé ; il semble même l'avoir lu de bout en bout (cf. 34, 364 D : διατελεῖ).
2. Hérodote (II, 156) avait fait de même, mais il identifie Isis à Déméter, alors que le syncrétisme du *De Iside* est beaucoup plus vaste (cf. ch. 27, 66, 69, etc...).

que c'est l'érudition même de Plutarque qu'on voit à l'œuvre ici.

Enfin, si l'on excepte Aristagoras (5, 362 F) et Dinon (31, 363 C), invoqués pour éclaircir des points de détail, restent les *Écrits phrygiens* (29, 362 B), les *Livres hermétiques* (61, 375 F), le *Livre des Anniversaires d'Horus* (52, 372 C) et les *Hymnes à Osiris* (52, 372 B). Plutarque récuse le premier ouvrage et précise qu'il ne s'inspire du second que pour éclaircir le problème des noms divins. On peut cependant supposer que là ne s'arrêtaient pas ses emprunts, car les *Livres hermétiques*, tels qu'il a pu les connaître, devaient contenir, comme le laisse supposer la citation, un syncrétisme gréco-égyptien fondé sur l'allégorisme physique et fortement influencé par le stoïcisme. Quant aux deux autres recueils, ils sont cités ensemble et non loin d'une référence à Eudoxe : peut-être est-ce à travers celui-ci que Plutarque les a connus, à moins qu'on ne songe, d'après le contenu du ch. 52, à Herméos.

L. Parmentier[3] donne une liste des auteurs que Plutarque a probablement omis de citer : Nymphodore, Istros, Léon de Pella, Clément d'Alexandrie, Lysimaque d'Alexandrie, Alexandre Polyhistor, Démotélès, et Aristoclès de Messine, qui avait consacré à Sarapis un ouvrage spécial. Il ajoute : « En présence d'une tradition aussi longue et aussi abondante, on doit admettre que très fréquemment, au moins à partir du Ier siècle avant J.-C., les auteurs de compilations n'allaient plus prendre leurs extraits dans les écrivains mêmes qu'ils citaient... » En général, en effet, Plutarque ne précise pas ses sources : il les désigne par des pronoms (οἱ μέν, οἱ δέ ; πολλοί, etc... : cf. plus particulièrement 3, 352 ; 17, 357 E ; 61, 375 F) en suggérant habilement que ces pronoms renvoient aux Égyptiens et à leurs porte-parole, les prêtres. Mais il

1. L. Parmentier, *Recherches sur le Traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque*, 1913, p. 7.

convient de rappeler 1. L'importance, à la base de ces compilations, de la « vulgate » issue d'Hérodote 2. Les limitations imposées par Plutarque à l'allégorisme stoïcien 3. Le fait que certains des prêtres égyptiens dont il s'autorise sont ses contemporains (cf. 8, 353 E : ἐγκατεστοιχειοῦτο ; 9, 354 D : τοσαύτη ἦν ; 78, 382 E : οἱ νῦν ἱερεῖς, et même 8, 354 A, où ἔφασαν suggère une allusion faite par un prêtre à une tradition sacerdotale antérieure). Mais les allusions répétées à Manéthon, Eudoxe et Hécatée donnent à penser que Plutarque s'inspire d'une tradition qui s'est constituée, par des enrichissements successifs de la vulgate hérodotéenne, aux IVe-IIIe siècles. S. Donadoni[1], se fondant sur les égyptianismes du traité, conclut qu'ils ne peuvent être, ni antérieurs à l'invasion perse, ni postérieurs à la chute des Ptolémées (ce qui, théoriquement, exclurait Herméos, Chérémon et même Ammonios !). C'est donc un souci de vraisemblance plutôt que des indices précis qui amène à supposer, entre la « vulgate » hellénistique et Plutarque, au moins un intermédiaire. J.G. Griffiths (p. 100) tente de cerner sa personnalité : « a Stoïc author of Neo-Platonic sympathies » : mais ce portrait convient assez bien ...à Plutarque lui-même, qui, malgré un anti-stoïcisme combatif[2], a subi profondément l'empreinte de Posidonios et a utilisé, en en limitant la portée, l'allégorisme physique des Stoïciens. Si c'est là montrer de la « sympathie » à l'égard de ce qui sera le néo-platonisme, alors il y avait beaucoup de néo-platoniciens au Ier siècle[3]. Le néo-platonisme

1. Due note di filologia egiziana, *Annali della scuola normale superiore di Pisa*, Ser. 2, 16 (1947), p. 43-48.

2. Sur la lutte menée par Plutarque contre la philosophie du Portique, voir l'important ouvrage de D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, 1969.

3. H. Dörrie écrit excellemment (*Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé* (Paris, 5-10 avril 1968), 1969, p. 519-520, que Plutarque est « un esprit purement platonicien », mais qu' « il est presque impossible de comparer (sa) doctrine avec... le platonisme officiel » de son époque. Cela, le *De Iside* le confirme à chaque page, ce qui per-

s'intéressera de près à la doctrine mazdéenne ; mais on verra que le dualisme de Plutarque n'est qu'une façade qui cache le platonisme le plus orthodoxe. Quant à la Gnose et à son mysticisme polymorphe, Plutarque la côtoie et la frôle sans cesse (cf. *infra*, p. 118-119) sans jamais donner son adhésion au dualisme radical dont elle se réclame. Stoïcisme, dualisme, néo-platonisme (en gestation) sont, en ce début du IIe siècle, des repères insuffisants pour circonscrire des œuvres de large synthèse comme l'est le *De Iside* et comme le serait *la* source qu'on lui attribue.

met d'éliminer bon nombre de supputations concernant les sources du traité.

L'herméneutique de Plutarque dans le De Iside

On a vu que, par certains aspects, le *De Iside* était un dialogue plutôt qu'une « diatribe ». Néanmoins, l'ouvrage ne manque pas de qualités « professorales », ni même, parfois, d'un certain pédantisme. Au-delà de Cléa, l'auteur s'adresse à tous ses lecteurs virtuels, dont certains pouvaient ne pas connaître l'exégèse allégorique ou, ce qui est bien pire, la pratiquer sans le savoir. Si, en 358 F, il considère comme acquise l'acceptation par Cléa des prémisses de la méthode exégétique, c'est à coup sûr à tous ses lecteurs qu'il s'adresse, et même à ceux qui ne sont pas tout à fait « suffisants ». En précisant que Cléa n'ignore pas qu'Osiris et Dionysos sont un seul et même dieu (35, 364 E), ce qui était loin d'être un mystère — quel que soit le sens, religieux ou profane, qu'on accorde à ce terme — il s'excuse implicitement de rappeler, pour la suite de sa démonstration, cette identification qui en est la base, mais il le fait dans un contexe qui met en valeur les connaissances de Cléa en théologie. Lorsqu'il fait de la philosophie l' « ancilla theologiae » (ch. 68), il s'adresse à la fois à la prêtresse et à la dédicataire du *Mulierum virtutes*, qui pratiquait depuis son plus jeune âge la philosophie sans s'arrêter aux craintes insanes de la superstition ni aux interprétations vétilleuses du culte qui caractérise les profanes.

Dans la vigoureuse introduction à l'exposé du mythe osirien — qui est aussi une *captatio benevolentiae*, destinée peut-être au grand public, pour les exégèses qui vont suivre — Plutarque délimite très clairement les deux domaines dans lesquels il pense être capable d'apporter à Cléa de l' « inédit ». D'abord, il entend apporter une version aussi complète que possible non seulement du mythe

osirien, mais de l'*ensemble* des mythes et des rites de la religion égyptienne. Pourquoi cette religion précisément? D'abord, on le verra, parce que le mythe osirien lui permettait d'exposer d'une façon claire et impressionnante les différents éléments de sa philosophie personnelle (rapport de l'immanence et de la transcendance, statut du monde créé, élan de toute la Nature vers l'Intelligible, limites de la puissance du Mal) ; ensuite, parce que selon lui (et bien d'autres auteurs avaient eu ou avaient encore la même conviction) la religion égyptienne, prise à sa source, apparaissait comme tout entière mystérique, au point même de faire comprendre clairement que toutes les autres l'étaient aussi et se référaient plus ou moins maladroitement, aux vérités divines, qui sont universelles.

Or Plutarque connaissait incontestablement très bien, à l'époque où il écrivait le *De Iside*, les différentes « écoles » d'exégèse, y compris celle qui pratiquait surtout l'exégèse fondée sur l'allégorisme « physique » (au sens scientifique et moderne du terme) et qui n'était autre que l'École du Portique : malgré son hostilité doctrinale envers le stoïcisme, il accordera une large place à l'allégorie physique dans le *De Iside*[1].

Ici se pose une question qu'on ne peut éluder ni retarder : Plutarque inclut-il dans la religion égyptienne considérée comme tout entière énigmatique, des Mystères au sens grec du terme, c'est-à-dire des cérémonies par lesquelles et au cours desquelles le « chiffre » des symboles et des mythes aurait été communiqué à un nombre restreint d'initiés?[2]. Assurément oui. Si εὐλάβεια (9, 354 D) s'applique à l'ensemble de la religion, des rites et des mythes et s'il en est de même au début du ch. 9, si la discrétion de Plutarque ne concerne parfois que des tabous locaux

1. D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, 1969, note que « tout se passe comme si, à l'époque du *De Iside*, l'attitude de Plutarque vis-à-vis du stoïcisme s'était pour ainsi dire stabilisée ou apaisée » (p. 147).

2. L'identification d'Isis à Déméter, parfois à Coré, facilite ce rapprochement... ou en découle.

(7, 353 D ; 44, 368 E) liés à un μίασμα (cf. 73, 380 C) ou des cérémonies également locales se rattachant au mythe panégyptien d'Osiris (35, 365 A)[1], c'est bien de la création de Mystères (τελεταῖς) qu'Isis est créditée (27, 361 C) : les Mystères décriraient, pour qu'ils servent d'exemple aux hommes, le deuil de la déesse, ses errances et sa victoire sur la mort (*ibid.*). Ces Mystères sont fondés sur l'identification (exotérique) d'Osiris à Dionysos (35, 364 D-E) et à Sarapis (pour des raisons moins bien connues des profanes : 28, 362 B). Au cours de l'initiation, les mystes (τοῖς τελουμένοις : 2, 351 F) font retraite et suivent un régime sévère qui les met dans une « disposition divine » (tel est, sans plus, selon nous, le sens de θειώσεως en 351 F, mais ce passage s'adresse aux mystes qui pratiquent la philosophie). Ces Mystères auraient donc comporté tous les éléments des Mystères grecs et en particulier de ceux d'Éleusis : obligation du secret, jeûne et retraite, communication d'un « ἱερὸς λόγος » (2, 351 F, où λογος désigne à la fois la Raison souveraine du monde, les connaissances théologiques et le message destiné aux initiés), ainsi que la science des Réalités suprêmes pour les mystes adonnés à la philosophie, et la promesse de l'immortalité pour tous. L'allusion à la ciste scellée contenant les ἱερά (3, 351 B) évoque le cortège des mystes d'Éleusis et le but final de leur initiation, l'époptie, accomplissement « affectif » pour les uns, philosophique pour ceux qui possèdent conjointement la foi (qui semble être surtout pour Plutarque le refus de remettre en question les traditions religieuses) et la philosophie[2].

La connaissance de la nature et du sens des Mystères égyptiens est indispensable pour qui étudie l'herméneutique dans le *De Iside* et cherche à en découvrir le sens et la portée. Si une des litanies isiaques d'Oxyrinque (*Pap. Oxyr.* 1380, 202) affirme qu'Isis a « institué les *Iseia*[3] dans

1. En 33, 364 A, il semble que Plutarque fasse seulement allusion à l'ἐχεμυθία pythagoricienne.

2. Cf. 77, 382 D-E.

3. C'est-à-dire pratiquement toutes les fêtes isiaques et osiriennes

toutes les villes et pour toujours », on ne trouve pas trace, à l'époque ptolémaïque, d'une distinction quelconque entre « profanes » et « initiés »[1]. A l'époque impériale, en Grèce, on ne possède que peu d'indications (autres que littéraires) relatives à des Mystères ou à n'importe quelle cérémonie d'initiation au secret d'Isis[2]. Toutefois, certaines innovations s'en rapprochent : les fidèles auxquels Isis est apparue en songe ont le droit de pénétrer dans l'ἄδυτον[3]. A Thessalonique, on a trouvé une dédicace à Εἴσις ὀργία[4]. L'acte fondateur d'Isis attesté par le *De Iside* est rapporté également par Athénagoras d'Athènes, Artémidore et Hippolyte[5] : mais ces témoignages ne sont sûrement pas de première main. Mis à part le *De Iside*, le seul document vraiment clair et probant est le récit de l'initiation de Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée X, 21 sq. Lucius apprend les « *magna religionis silentia* » dans les grimoires rédigés en hiéroglyphes que contient la bibliothèque du temple ; il accomplit une descente dans l'Hadès et un voyage « cosmique », puis revient à la lumière — symbole de mort suivie d'une renaissance, résurrection due à la grâce divine. En somme, Lucius a réitéré la passion d'Osiris et, sauvé par Isis, est devenu virtuellement l' « Osiris-Lucius »[6].

F. Dunand, sur la foi du *De Iside*, suppose que la liturgie des Mystères, qui s'organisent peu à peu en Grèce à l'époque impériale, ne différait guère de celle des grandes fêtes de Khoiak (ch. 39), accompagnée toutefois d' « un

(les deux divinités étant en général fêtées solidairement), et en particulier les fêtes situées au mois de Khoiak par le calendrier de Dendérah : ch. 39.

1. Cf. F. Dunand, *Clergé et rituel des sanctuaires isiaques*, p. 243 sq.
2. F. Dunand, *Le culte d'Isis en Grèce*, p. 140.
3. F. Dunand, *Le culte d'Isis en Grèce*, p. 174 sq., *Clergé et rituel...*, p. 200 sq. et Pausanias X, 2, 13-18.
4. Cf. l'*Hymne de Kymé*, 24-26 : 'Εγὼ ἀνθρώπους μυήσεις ἐπέδειξα.
5. F. Dunand, *Clergé et rituel*, p. 249.
6. Sur l'initiation aux Mystères d'Isis du héros d'Apulée, cf. J. G. Griffiths, Apuleius of Madauros, *The Isis-Book* (*Metamorphoses*, Book XI) ed. with an introduction, translation and commentary, 1975.

enseignement donné aux initiés sur la double signification, mythique et symbolique, des actions représentées » : on peut même supposer qu'une hiérogamie y était mimée (comme à Éleusis) et célébrait les noces du Nil et de la terre d'Égypte. « Selon Héliodore, poursuit F. Dunand, les « profanes », c'est-à-dire le commun des fidèles, ne recevaient qu'une instruction sommaire, sous forme de mythe, alors qu'aux initiés du plus haut degré... était réservé un enseignement plus clair et plus « approfondi ».

Ces indications ne sont pas très claires, et il convient de se reporter au texte d'Héliodore : La doctrine « populaire » fait du Nil un dieu, puisqu'il assure l'eau aux Égyptiens sans le secours du ciel (thème exploité depuis bien longtemps par la littérature grecque) ; le principe humide est représenté par le Nil, le principe de la sécheresse par sa vallée. « Aux initiés on apprend qu'Isis est la terre et Osiris le Nil, exprimant ainsi par ces noms la vraie réalité des objets » (trad. P. Grimal). On voit à quoi revient la distinction opérée par F. Dunand entre le mythe et le symbole : le mythe constitue un canevas narratif (et son approche des dieux reste naïve), le symbole dégage, à partir du sensible, l'Essence (ou l'Idée). Il manque un troisième terme qui réconcilierait le mythe et le symbole (ces deux mots étant pris, bien entendu, en leur sens moderne)[1]. Il manque aussi une analyse équilibrée des deux termes en présence. L'humide et la sécheresse s'unissent : il y a là un problème (il ne se poserait pas pour les Stoïciens), et seuls certains présocratiques (Héraclite, Empédocle) pourraient apporter un début de réponse. Le dualisme n'y suffirait pas, car il y a dans la sécheresse du bon et du mauvais. Seul le pseudo-dualisme platonicien (voir ci-dessous p. 120-121) pouvait,

1. Les affirmations d'Héliodore doivent être utilisées avec prudence. Il est peu vraisemblable qu'un enseignement aussi abstrait ait été dispensé aux mystes. Reste qu'il est un témoignage précieux sur l'exégèse allégorique au IIIe siècle, et en particulier sur la différence de sens qui s'est établie entre le « mythe » et le « symbole », différence que le plan du *De Iside* laisse déjà prévoir.

dans ce contexte, à la fois poser le problème et le résoudre. Cela jette quelque lumière sur la genèse du *De Iside*, mais il est d'autant plus probable que les deux interprétations citées ci-dessus se situaient au-delà des perspectives des Mystères, qu'elles figurent explicitement, juxtaposées et opposées comme chez Héliodore, dans les chapitres 32 et 33 du *De Iside*. On pourrait admettre avec plus de vraisemblance que le ἱερὸς λόγος des Mystères au IIe siècle de notre ère contenait un récit succinct de la Quête d'Isis et de l'Invention d'Osiris, symbole de l'immortalité promise aux mystes que Plutarque n'explicite pas (telle était, *mutatis mutandis*, l'attitude des poètes et des orateurs dans la Grèce classique). F. Dunand[1] cite, sans en dégager la valeur « allusive », un fragment de Plutarque connu par Stobée qui décrit les épreuves auxquelles étaient soumis les Isiaques : « Ce sont d'abord des marches au hasard, de laborieux détours, des courses angoissantes et sans but au milieu des ténèbres. Quand on approche de la fin, c'est le comble de la frayeur... Mais au-delà s'offre une lumière admirable ». Il est vraisemblable que Plutarque voilait l'indiscrétion qu'il fait ici en l'enchâssant dans un contexte allégorique, mais ce passage correspond bien au ch. 27, 361 E, où il est question des Mystères : ταῖς ἁγιωτάταις ἐναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων.

L'image (εἰκόνας), l'allusion (ὑπονοίας), la reproduction stylisée (μιμήματα) caractérisent donc les Mystères. Le détail de ces allusions mystériques, deux fois codées, n'est pas imaginable pour un profane, car il doit exprimer tous les temps forts du mythe osirien (l'ensemble du mythe étant exotérique) et braver — du moins nous invite-t-on à le penser — toute méthode de déchiffrement profane[2].

Au ch. 25, Plutarque suggère que la rébellion des Géants et celle des Titans, les infanticides de Cronos, le combat d'Apollon contre Python, le meurtre de Dionysos

1. *Clergé et rituel...*, p. 248, note 2.
2. C'est sans doute ce que signifie la fin du ch. 25.

(Zagreus?), la Quête de Déméter ne peuvent être attribués qu'à des démons ; ainsi en est-il des épisodes comparables du mythe osirien (25, 360 E-F). Mais certains éléments de ce dernier appartiennent aux Mystères (*ibid.*), dans lesquels on peut trouver, si on en croit le *De defectu*, ch. 14 et 15, les manifestations les plus frappantes de l'entité démonique. « Mais sur les Mystèrse, que ma bouche soit close », s'écrie l'auteur du *De defectu*. Quels sont donc les μῦθοι frappés de secret? On peut en avoir une idée si on remarque l'importance prise par Sarapis, qui n'apparaît guère par ailleurs, dans la partie du traité consacrée à la démonologie : si Sarapis a si complètement supplanté Osiris, c'est qu'il est advenu, comme l'atteste le mythe osirien, trois événements conjoints : le « bon démon » Osiris est mort ; il est devenu le dieu des morts et, rétroactivement, peut-on dire, le dieu du monde supérieur *sous le nom de Sarapis*. Aussi bien ne reste-t-il rien de son ancienne nature démonique : unique sous son double nom, il est πᾶσι κοινός (28, 362 B) ; « commun à tous les hommes »? « commun à tous les mondes » (le monde terrestre, le monde céleste et le monde infernal)? : « Les initiés le savent bien », ajoute Plutarque (*ibid.*). Sans doute fait-il allusion à tel tableau contemplé, à telle épiclèse entendue par un initié comme Lucius, au cours de son « voyage cosmique ». La théologie de Sarapis se trouve ainsi réduite à une question de nom et à un fait religieux qui se rattache plus à une allégorie qu'à une véritable métamorphose : le secret, ici, vise seulement à majorer l'importance d'un fait qui est, sur le plan de la théologie, mineur dans ses manifestations et inacceptable dans son principe (transformation d'un démon en dieu) : nous reviendrons sur ce point.

Sans accorder entière créance aux auteurs qui ont décrit les Mystères isiaques célébrés en Grèce postérieurement à Plutarque — et qui ont pu s'inspirer... du *De Iside*, on peut admettre que l'influence du stoïcisme avait pu pénétrer suffisamment les τελεταί pour que les « révélations » faites aux mystes ébauchassent le passage du mythe

religieux brut au symbole scientifique, sans toutefois expulser l'un au profit de l'autre. Les interprétations ainsi « étagées » suggéraient naturellement à un tenant du platonisme l'idée d'une présentation dialectique de toutes les interprétations, telle que la dernière apparût d'une objectivité parfaite et fournît, non seulement un complément rétroactif des interprétations précédentes, mais l'explication par diérèse d'éléments de la religion égyptienne restés jusque là étonnantes, voire choquantes pour un profane, la diérèse ultime étant, dans le *De Iside*, le dualisme, d'abord radical, puis de plus en plus nuancé à la lumière du platonisme.

On peut également supposer que venaient peu à peu, à des données héritées, pour l'essentiel, d'Éleusis, s'ajouter des détails propres, avant cette époque, à la religion égyptienne.

Enfin et surtout on pressent qu'à côté de symboles qui, en tant que chiffres, pouvaient passer pour être le support privilégié d'une théophanie, apparaissait une théologie rationnelle, comme le suggèrent les premiers chapitres du *De Iside*, qui ne voient pourtant encore dans l'initiation philosophique des mystes qu'une métaphore — très pertinente il est vrai : la lumière admirable que découvre celui qui a cherché et peiné en demandant aux dieux de se rendre connaissables à sa raison est l'aboutissement de la véritable initiation. Apprendre à connaître les dieux, c'est d'abord errer dans des ténèbres dangereuses ; il y a aussi les sables mouvants de la superstition, les gouffres de l'athéisme (ch. 67). Mais à l'arrivée, c'est-à-dire, en termes mystériques, au moment de l'époptie qui promet la vie de l'âme dans l'éblouissement de l'Intelligible, quel accomplissement divin ! (ch. 2 et 78).

On a beaucoup insisté sur l'apport égyptologique du *De Iside*, non sans raison. Mais Plutarque n'a-t-il pas voulu aussi, grâce à la « mythologie comparée », faire comprendre à Cléa que sa propension à la philosophie était la forme la plus haute de sa vocation religieuse ?

Le cas particulier des Mystères jette ainsi quelque

lueur sur l'originalité de Plutarque dans un cas particulier où le caractère prétendûment « énigmatique » de la religion égyptienne est, en quelque sorte, redoublé et ce, très paradoxalement, parce qu'une explication plus complète de la réalité des choses y serait dispensée. Il reste à se demander pourquoi et comment, selon l'*Interpretatio Graeca*, s'est produite cette « perte du sens » qui aurait affecté plus que toute autre la religion égyptienne.

Tout d'abord, il faut être très conscient de la raison d'être et des difficultés du travail érudit accompli par Plutarque et (ou) ses sources.

Ils pensaient, avec la majorité des Grecs, que les prêtres égyptiens, qui avaient vécu les débuts de l'Histoire (on retrouve ici l'influence d'Hérodote et, sans doute, d'Hécatée) avaient accompli tous les actes fondateurs de la religion universelle, qu'ils étaient, en particulier, les inventeurs du « chiffrage » des vérités religieuses et théologiques, les créateurs des mythes qui en constituaient la face visible. Ce retour aux sources devait leur sembler d'autant plus nécessaire que la religion égyptienne s'était peu à peu appauvrie au profit d'Isis et d'Osiris (puis de Sarapis), et cela par les voies d'un syncrétisme confus, dont les Grecs se plurent à démêler l'écheveau, tout en essayant de redonner leur place originelle à certains dieux délaissés en les rattachant à la religion osirienne [1].

Il fallait dès lors reconstituer des mythes très anciens, déformés, mutilés, dispersés en variantes plus ou moins contradictoires entre elles, puis en retrouver la signification profonde. Selon l'*Interpretatio Graeca*, c'est par nature et non par accident que la religion égyptienne est « énigmatique »[2] et exige un déchiffrement. Une conséquence importante en découle : une religion « énigmatique » est tout naturellement « mystérique », et ses fidèles sont, à des degrés divers, des initiés : exégèse et initiation

1. Sur cet appauvrissement, que certains font remonter au-delà même de la période amarnienne, cf. A. Erman, *La religion des Égyptiens*, trad. H. Wild, 1937.

2. *De Is.*, ch. 9 et 10.

vont de pair. Depuis la constitution, au VIe siècle, avec les Présocratiques et Théagène de Rhégium, de l'exégèse allégorique, destinée tout d'abord à donner aux poèmes homériques une interprétation compatible avec la religion, l'usage de cette méthode a été plus ou moins nettement associé à une initiation religieuse. Dans la *République* (378 A), Platon, admettant — concession extrême — l'étude de poèmes imputant des crimes aux dieux, exige que ce genre de récit soit fait dans le secret, devant un petit nombre d'initiés, et semble bien (378 D-E) rattacher à de telles initiations l'emploi de l'exégèse allégorique. Il s'agit en quelque sorte de soumettre les mythes profanes des poètes à une critique rationnelle capable d'en dégager le sens profond. De la même façon, Plutarque prétend, dans le *De Iside*, rendre compte en philosophe des mythes égyptiens que pouvaient connaître les profanes et c'est par là qu'il espérait apporter un complément aux connaissances de Cléa, prêtresse d'Isis, et en même temps lui suggérer que les ἀπόρρητα comme les mythes profanes relevaient d'une méthode unique d'exégèse rationnelle[1].

Plutarque considérait le « chiffrage » de l'ἀλήθεια περὶ τῶν θεῶν comme un fait universel (67, 378 A). Il est cependant aisé, en particulier d'après les onze premiers chapitres du *De Iside*, de comprendre pourquoi l'Égypte lui apparaissait, sur ce point, exemplaire. Cet aspect de ce que nous avons appelé le « mirage égyptien » remonte à Hérodote[2]. Celui-ci avait trouvé en Égypte, cœxistant, des croyances considérées comme très primitives par ses compatriotes (celles, par exemple, qui se rattachaient à la zoolâtrie) et un rituel religieux qui s'était développé

1. L'« exégèse allégorique » est celle qui voit dans les dieux des poètes des entités physiques ou mathématiques, morales ou psychologiques : c'est l'exégèse pratiquée par Phérécyde de Syros, Théagène de Rhégium, Anaxagore, Stésimbrote de Thasos, l'Épicurien Métrodore de Lampsaque et les Stoïciens (en particulier Cornutus). Dans notre traité, cette sorte d'exégèse est étudiée et critiquée surtout à partir du chapitre 32.

2. Cf. notre *Mirage égyptien*, p. 200 sq.

« avec une perfection, une abondance, une splendeur inconnues en Occident. Ce rituel avait une unité, une précision et une permanence qui contrastaient étrangement avec la varité des mythes, l'incertitude des dogmes et l'arbitraire des interprétations »[1]. En fait, cette incertitude et cet arbitraire étaient dus à une constante de l'esprit égyptien qui aboutit à faire de la religion le domaine privilégié de la magie et à n'élever aucune barrière entre l'abstrait et le concret, ce qui pouvait inciter le rationalisme hellénique à considérer celui-ci comme la traduction plus ou moins ésotérique de celui-là.

D'autre part, les similitudes réelles entre Osiris et Dionysos, dieux végétants et souffrants, entre les pratiques du clergé égyptien et le mode de vie des thiases pythagoriciens, les rapprochements opérés entre le culte de Dionysos-Zagreus et les prescriptions orphiques et bacchiques[2] semblaient confirmer l'existence en Égypte d'une philosophie religieuse dissimulée derrière des symboles plus ou moins obscurs et observant, pour se soustraire aux profanes, la règle de l'ἐχεμυθία (cf. *De Iside*, ch. 10).

L'interprétation allégorique de la religion égyptienne — qui devient ainsi tout entière mystérique — correspond bien au schéma immuable de l'*Interpretatio Graeca* : au commencement est l'acte rationnel, qui s'exprime par le mythe et le rite[3]. Quiconque veut remonter aux intui-

1. Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p. 87.

2. Les Égyptiens n'ignoraient pas tout à fait, cependant, les étiologies et l'allégorisme : cf. *infra*, p. 90-92. Voir en particulier Hérodote, II, 81.

3. Cf. par exemple 37, 365 F. J. Hani, *La rel. ég.*, p. 126-127 écrit à juste titre : « Cette façon de donner de l'importance au rite et a sa signification, en liaison avec le mythe, ne saurait être trop appréciée : elle est à la base même de toute science des religions ». Pourtant, Plutarque n'a pas vu que, dans la plupart des cas, le mythe (du moins sous sa forme élaborée et tel qu'il nous a été transmis) est destiné à expliquer le rite. Bien plus, il rejette à plusieurs reprises des mythes étiologiques lorsqu'une explication non mythique du rite peut être trouvée (8, 353 E-F. ; 68-71).

tions des premiers théologues doit déchiffrer ces mythes et ces rites ; la théologie va du sens au signe et du signe au sens et c'est pourquoi ἀλληγορέω signifie aussi bien « s'exprimer allégoriquement » qu' « interpréter allégoriquement ».

Il n'est pas inutile pour la compréhension du *De Iside* de se demander comment Plutarque justifie ce « mystérisme » généralisé. A vrai dire, s'il admet la valeur protreptique du mythe (20, 358 F-359 A), il ne manque pas de souligner qu'il est souvent propre à égarer les esprits faibles ou trop systématiques (67, 378 A). Le *De Pythiae* ne nous permet malheureusement pas de savoir ce qu'il pensait personnellement de l'ambiguïté des oracles. Même si l'argumentation de Théon, qui tend à justifier à tout prix la disparition des oracles versifiés, particulièrement difficiles à interpréter, reproduit l'opinion de Plutarque (ce qui n'est pas certain), elle ne saurait être transposée telle quelle de la mantique à la théologie et à la philosophie, sa servante. Lorsque Théon décrit ainsi l'évolution de cette dernière (*De Pythiae*, 24, 406 E) : φιλοσοφία τὸ σαφὲς καὶ διδασκαλικὸν ἀσπασμένη μᾶλλον ἢ τὸ ἐκπλῆττον διὰ λόγων, il reprend en apparence les critiques adressées par Platon aux poètes et à tous ceux qui utilisent le langage comme « incantation », mais il rompt en fait avec les procédés « suggestifs » d'exposé, tel le mythe, qui servent chez Platon à reconduire des sensibles à l'Intelligible. Plutarque eût sans doute nuancé l'appréciation de Théon sur l'évolution de la technique oraculaire. Il utilise lui-même le mythe pédagogique dans le *De Iside* (57, 374 C-E), et il a choisi de faire l'exégèse du mythe osirien pour avancer sur la route de la Vérité concernant les dieux. Le fait que tous les peuples utilisent des mythes (plus ou moins clairs) pour exposer leur religion (67, 378 A)[1] lui suggère peut-être, comme ce fut le cas

1. Il est probable qu'au cours des Mystères, les hiérophantes montraient d'abord la valeur mythique — ou plutôt : signifiante — du rituel, puis sa valeur « symbolique » (c'est-à-dire, en l'occurrence, eschatologique et sotériologique).

pour Théagène et ses émules, qu'il faut à tout prix sauver ce capital humain en le réintégrant dans le sens, mais on a plutôt l'impression qu'il voit dans le rapport constant et universel qui unit la religion au mythe une exigence fondamentale de l'esprit humain propre à garantir l'universalité et l'unité de la religion.

Pourtant, il apporte à l'ésotérisme plusieurs autres justifications. La première est politique : la vérité profonde des mythes et des rites serait l'apanage des rois et des prêtres, et sa connaissance un instrument politique : argument théocratique, qu'on trouve dans le *Busiris* d'Isocrate, dans le *Politique* de Platon et chez des sophistes comme Critias. Il est évoqué au ch. 9 et ne fait que refléter, à notre avis, dans le contexte du *De Iside*, la puissance du clergé égyptien, dont les dignitaires s'opposèrent souvent au pouvoir royal et montèrent parfois sur le trône.

Plus importante, quoique allusive, est la raison donnée au ch. 3, 352 B : les véritables Isiaques sont ceux qui ont compris les vérités philosophiques dissimulées dans les mythes et les rites religieux et qui portent dans leur âme, scellé comme dans une ciste, le ἱερὸς λόγος (expression d'apparence mystérique qui désigne en fait, ici la connaissance du Λόγος suprême) à l'abri de tout formalisme superstitieux (πάσης καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας). L'argument en faveur de l'ésotérisme rappelle à la fois Pythagore et Platon (pour ce dernier, la connaissance des vérités suprêmes ne peut être transmise ni directement, ni *propriis verbis* : un tel enseignement risquerait non seulement d'être inefficace, mais de ne livrer aux fidèles que des mots vides de sens). Le mythe apparaît ici, non comme un artifice protreptique ou une ébauche de raisonnement[1], mais au contraire comme une énigme[2]

1. Ce qu'il est souvent chez Platon : sur la valeur pédagogique des ἀναλογίαι dans les mythes, cf. P. M. Schuhl, *Études sur la fabulation platonicienne*, 1947.

2. Les mots de la famille d'αἰνίττομαι sont employés très souvent dans le *De Iside* (9,354 C ; 10,354 E ; 11,355 B ; 32,364 A ; 34,364 C ;

destinée à stimuler la recherche, et à écarter toute forme superficielle de religiosité[1].

On trouve une transposition moins tempérée des mythes dans le passage célèbre du *De Daedalis Plataeensibus*, d'inspiration stoïcienne : « Chez les Anciens... la science de la nature (φυσιολογία) se présentait sous la forme d'un exposé physique caché dans des mythes (λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκαλυμμένος μύθοις), le plus souvent comme une théologie d'allure mystérieuse, dissimulée par des énigmes et des sous-entendus (δι' αἰνιγμάτων καὶ ὑπονοιῶν ἐπίκρυφος), dans laquelle les choses exprimées sont, pour la foule, plus claires que les choses tues, mais les choses tues plus significatives que les choses exprimées »[2]. Le mythe est ici destiné à fournir au vulgaire une explication imagée, indépassable pour lui, des phénomènes physiques. L'auteur du *De Iside*, qui s'est dégagé de l'influence stoïcienne et a dépassé le stade de l'allégorie physique, montre plus de confiance envers le vulgaire : il indique une méthode (le raisonnement philosophique)[3], accessible en principe à tous, et les deux écueils à éviter : la superstition et l'athéisme[4].

* * *

Il paraît licite d'étudier, à partir du *De Iside*, non seulement l'application à la religion égyptienne de l'herméneutique de Plutarque, mais encore les théories de Plutarque en matière d'herméneutique, d'abord parce que les déclarations de méthode et les termes techniques abondent dans le traité, et aussi parce que Plutarque interprète des interprétations, lesquelles diffèrent entre elles par les conclusions et la méthode.

39,366 C (2), 366 D ; 42,368 A ; 44,368 D ; 48,370 F ; 54,373 B ; 55,373 E ; 62,376 C ; 63,376 E ; 73,380 C ; 76,382 A) ; les autres termes d'herméneutique (σύμβολον, ἀλληγορία, ὑπόνοια) viennent loin derrière.

1. Cf. 9,354 D : εὐλάβεια. Cette notion, chez Plutarque, jette un pont entre la logique et la morale ; elle protège du doute et de la croyance non critiques (P. H. de Lacy, Plutarch and the Academic Sceptics, *The Classical Journal* 49 (1953), p. 79-84).

2. Trad. J. Pépin, *op. cit.*, p. 184. (L'authenticité du *De Daedalis Plataeensibus* n'est pas certaine).

3. Ch. 68.

4. Ch. 67.

Insistons sur le premier point et, d'abord, sur l'emploi des termes de base μῦθος-λόγος. Μῦθοι et λόγοι égyptiens ne s'opposent pas comme s'opposeraient ailleurs la fiction et la vérité, car ils sont les uns et les autres susceptibles d'une interprétation allégorique (9, 354 B-C) ; le λόγος peut même, en tant que récit (vrai ou faux), être considéré comme une partie d'un grand mythe (36, 365 C). Plutarque se souvient (il l'approfondit au ch. 58) de la définition platonicienne du mythe : (ὁ μῦθος ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ : *Rép.* 377 A). Le μῦθος est bien fictif en tant que récit, mais porteur d'une vérité en tant que message codé ; le λόγος est l'énoncé clair et pertinent d'une vérité effective (dans ce cas, il s'oppose au μῦθος comme l'histoire à la fiction) ou objective (scientifique, philosophique ou théologique) ; il peut être aussi un principe d'explication (7, 353 D) et peut revêtir en ce cas une forme énigmatique (10, 354 E ; 29, 362 D : καὶ παρ' Αἰγυπτίοις... πολλὰ τῶν ὀνομάτων λόγοι εἰσί). Pour serrer de plus près la terminologie herméneutique du *De Iside*, on doit préciser qu'un λόγος peut être susceptible d'une interprétation allégorique, mais que celle-ci ne doit pas épuiser son contenu : le μυθῶδες est, en 36, 365 D, la partie « interprétable » du λόγος ; un λόγος qui serait intégralement susceptible d'interprétation devrait être finalement considéré comme ἄλογος (8, 353 E ; cf. 63, 376 E). Inversement, c'est par confrontation avec des faits d'expérience que se révèle la validité du mythe : pour soustraire au domaine de la fiction le mythe osirien, Plutarque souligne

1. Le μυθεῦμα semble être un μῦθος stérile, non susceptible d'interprétation (11, 355 B ; 20, 358 E). F. Buffière, *les mythes d'Homère et la pensée grecque*, 1956, p. 33, écrit : « La notion grecque de mythe inclut déjà elle-même l'idée d'un arrière-plan. Le mythe est une fiction, mais une fiction qui illustre une vérité, car le mot est pris rarement au sens de simple conte ».

qu'il prend en compte des détails troublants, des peines vécues (20, 358 F : ἔχει τινὰς ἀπορίας καὶ παθῶν διηγήσεις). Il s'agit là (semble-t-il, car le texte n'est pas très explicite) de récits de la passion du dieu liés à des λόγοι parfaitement contrôlables selon lesquels Osiris serait enterré à plusieurs endroits, de l'architecture étrangement disparate (pour un Grec) des temples égyptiens (20, 359 A sq.), etc... Le mythe, selon la comparaison très élaborée et complexe développée en 358 F-359 A[1], est l' « image d'un λόγος, qui peut avoir des « colorations » diverses et se présenter sous différentes formes, et ce λόγος « réfléchit notre pensée vers un autre ordre de réalités ». Cet étagement de réalités et d'apparences rappelle Platon et, en particulier le mythe de la Caverne. Il y a finalement, si on en croit ce passage du *De Iside*, trois ordres de réalités superposées : celui du mythe, celui du récit effectivement vrai (par exemple le récit d'Eudoxe, qui met en valeur les ἀπορίαι rencontrées en Égypte par un voyageur épris de rationalité : 21, 359 B ; 52, 372 D ; 67, 377 A), celui de l'Etre, qui peut seul rendre compte des deux autres. En l'absence d'un λόγος historique ou scientifique permettant de valider même ce qu'il contient d'apparente absurdité, le mythe ne peut être validé que par la vrai-semblance (cf. par exemple 376 E : μυθωδέστερον) ou la convenance, à l'intérieur d'une doctrine cohérente ; certains mythes trop littéralement impies ne peuvent être « sauvés » par l'exégèse (72, 379 E)[2]. De plus, l'exégèse allégorique qui, par définition, se meut dans un système d'images, ne peut accepter des interprétations qui superposent des images

1. Cf. notre commentaire de ce passage in *R. É. G.*, 92 (1979), p. 101-104.

2. On notera que, comme Platon, Plutarque pense que la liberté de l' « expression mythique » a des limites, limites bien arbitraires pour un Moderne : on peut, par exemple, donner « du sens » à la mort et au démembrement d'Osiris, mais on doit rejeter comme impie et blasphématoire le mythe de la décollation d'Isis ou du démembrement d'Horus (20, 358 E). Il y a même dans les sources égyptiennes concernant le combat d'Horus et de Seth des passages scabreux, que Plutarque ne pouvait pas ignorer, mais qui ne figurent qu'à l'état d'allusions dans le *De Iside* (20, 358 E ; 55,373 C).

de familles différentes : de telles interprétations seront rejetées comme trop subtiles et trop laborieuses (28, 362 B : γλίσχρως ἀλληγοροῦσι) et par là propres à entretenir la superstition[1].

Tout cela suffirait à composer une doctrine assez cohérente : mais Plutarque a choisi le *De Iside* pour préciser d'une façon plus théorique les rapports μῦθος/λόγος. Après avoir utilisé le mythe de la naissance d'Érôs du *Banquet*, en identifiant Poros à Osiris, suprême objet d'amour, Pénia à Isis (matière du monde) et Érôs à Horus (le κόσμος), Plutarque (58, 374 E) précise et justifie sa transposition : il n'en donne pas l'origine, mais on peut y distinguer certains traits de la philosophie d'Aristote et surtout l'influence des Stoïciens, selon lesquels le Λόγος créateur a façonné le monde à partir d'élément inanimés et d'une âme matérielle. On comprend mieux, dès lors, le principe d'exégèse énoncé pour justifier la transposition du mythe platonicien : un λόγος a un sens clair ; il faut donc l'adopter ou le rejeter en bloc. Le mythe, au contraire, peut revêtir des significations multiples, en fonction des ressemblances qu'il présente avec la réalité objective[2]. Mais ces ressemblances concernent surtout, si l'on en croit l'exemple sur lequel raisonne Plutarque, sa structure profonde, qui est ici une structure triadique de parenté. Cette structure reste la même dans le *Banquet*, le *De Iside* et la 3e *Ennéade* de Plotin où Poros représente la nature intelligible, Pénia l'âme encore indéterminée et Érôs l'aspiration au Bien. Plutarque, comme Plotin, attribue à la triade osirienne une valeur paradigmatique. L'influence de Platon est ici décisive. Au contraire des ethnologues modernes[3], celui-ci s'est refusé à chercher

1. La γλισχρότης qu'implique la zoolâtrie est, par exception, excusée en partie.

2. Cf. la définition hésiodique du mythe, *Théog.* 27 : ἴδμεν ψευδέα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, à rapprocher de *Moral.* 348 AB : ὁ δὲ μῦθος εἶναι βούλεται λόγος ψευδὴς ἐοικὼς ἀληθινῷ... Λόγος μὲν ἔργου, λόγου δὲ μῦθος καὶ εἴδωλόν ἐστι.

3. Sur ces problèmes, voir Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, 1977.

de la rationalité dans les mythes populaires[1], mais a su introduire dans certains des siens des structures qui les apparentent à l'organisation du monde sensible (mythe de la naissance d'Érôs) ou qui reproduisent le mécanisme des démonstrations mathématiques[2]. En utilisant les termes de l'herméneutique moderne, on pourrait dire que la plupart des « mythes » platoniciens sont en fait des allégories ou des métaphores (les Grecs ne faisant d'ailleurs aucune différence entre les trois mots d'où sont issus les trois termes français), encore que Platon, par d'admirables intuitions, ait utilisé parfois de véritables structures mythiques[3]. Ces structures recouvrent un champ aussi vaste que celui qu'explore le platonisme et se rapprochent, parfois, des structures mythiques de la « pensée sauvage », qui n'ont pas, selon C. Lévi-Strauss lui-même, une valeur universelle[4]. Comme Lévi-Strauss, Plutarque pense, apparemment, que le mythe est une construction qui prétend donner en une fois l' « explication » de plusieurs faits entre lesquels la rationalité moderne ne voit en général aucun rapport scientifique. L'exégèse grecque prétend, jusqu'à l'époque du néo-pythagorisme et du néo-platonisme, à la rationalité. Nous dirons donc, avec Y. Vernière[5], que le mythe est, selon l'exégèse plutar-

1. *Phèdre* 229 C, 230 A.

2. Rappelons sur ce point le rôle joué par les analogies (égalités de rapports) dans la structure des mythes platoniciens (*Rép.* VI, 509 D sq. : εἰκόνες/ζῷα νοητά mathématiques/νοητά purement intelligibles). Cf. P. M. Schuhl, *La Fabulation platonicienne*, 1947 et P. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, 1948.

3. Sur la signification philosophico-littéraires de la structure triadique, cf. R. Guénon, La grande triade (extrait de *La table ronde*, 1946).

4. Pour C. Lévi-Strauss, il y a en effet plusieurs foyers de formulation mythique (Amérique, Afrique, etc...).

5. *L'information littéraire*, 5 (novembre-décembre 1974). Voir l'ouvrage déjà cité du même auteur : *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, p. 32 sq. et *passim*, et aussi G. Durand, *L'imagination symbolique*, 1968. — Sur l'allégorisme mystique des Néo-Platoniciens et des Néo-Pythagoriciens, F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, 1956, p. 393, écrit excellemment : « Les premiers allégoristes... déchiffraient en somme les mythes... Les Numenius et les Porphyre vont plutôt... (les) chiffrer ».

chéenne, « plutôt qu'un sujet d'étude objective, une matière polyvalente prête à être utilisée comme pièce de démonstration ». Mais la déclaration de méthode du ch. 58, 374 E insiste sur le fait que ce n'est pas l'*élément* du message chiffré qui porte le sens, mais bien la combinaison des éléments : du mythe du *Banquet* et de l'ensemble du mythe osirien, Plutarque a conservé, à chaque étage de l'interprétation, l'affinité qui porte un être démuni vers ce qui pourra compenser son « incomplétude ». La polyvalence du mythe tient seulement, nous semble-t-il, au fait que les concepts issus de son déchiffrement peuvent n'être qu'un équivalent grossier des concepts philosophiques : l'exemple étudié au ch. 58 montre qu'une matière sans qualité ne peut rendre raison du mythe du *Banquet* et du personnage de Pénia. On objectera que Plutarque utilise précisément, ici, un *élément* du mythe platonicien pour découvrir la « bonne » interprétation. En fait, le mythe tend à prêter à Platon une conception de la matière qu'il n'avait pas, mais c'est au rapport aristotélicien matière/forme qu'il est, implicitement ici, explicitement ailleurs, fait appel pour accorder à la matière un dynamisme interne orienté vers le Bien[1].

Recourir au fonds égyptien pour faciliter l'interprétation philosophique de la religion osirienne (puis de la religion universelle), mettre au point une méthode d'élucidation rationaliste et intellectualiste qui réduit à des « chiffres » les mythes et les rites religieux et fait tout spécialement du mythe osirien, considéré comme « totalisant », une image de la structure du monde, une première approche de la vérité divine, tels sont, en définitive, les buts du *De Iside*.

1. Nous reprendrons ces problèmes à propos de la « théologie » de Plutarque, p. 93 sq., mais on peut d'ores et déjà remarquer que Plutarque interprète le mythe osirien en lui substituant un mythe platonicien. Les deux mythes ont en effet en commun une structure triadique de parenté. Quant au procédé qui consiste à éclairer un mythe par un autre mythe, il est assez fréquent chez Platon : dans l'*Ion*, le mythe de l' « enthousiasme » poétique est référé à l'allégorie (ou à la métaphore) de la chaîne magnétique.

On pourrait attribuer à l'influence de l'herméneutique mystique des Néo-Pythagoriciens un procédé d'interprétation utilisée d'une façon déconcertante pour un Moderne, à savoir la prise en compte de l' « étymologie multiple », qui permet de dégager, par exemple, à partir du nom d'un dieu, l' « être multiple » de ce dieu en faisant appel à plusieurs étymologies différentes. Il est bien vrai que Plutarque ne s'est pas défait complètement de cette idée archaïque (remise particulièrement en honneur à son époque) selon laquelle le nom a avec l'objet de référence, ou au moins avec une ou plusieurs de ses qualités, une sorte de « connaturalité » (cf. *infra.*, p. 93-94). Si Platon se sert de ce genre d' « étymologies », en particulier dans le *Cratyle*, ce n'est pas sans arrière-pensée ni, parfois, sans humour. Il est vrai que les étymologies multiples sont parfois excitantes pour l'esprit et, mettant en évidence certaines homophonies, créent de nouvelles associations d'idées, parfois fécondes. Point n'est besoin alors d'invoquer une justification proprement mystique, selon laquelle il y aurait une unité « cosmique », une correspondance et une signification universelles. On en trouve plus d'un exemple chez les Présocratiques et les Stoïciens en font un usage intempérant : dans l'un et l'autre cas, il s'agit de faire appel à tous les moyens capables de conceptualiser les entités mythologiques ou les dieux de la religion populaire. Fort logiquement, c'est à propos d'Isis et d'Osiris que Plutarque utilise le plus souvent les étymologies multiples (ch. 10, 37, 52, 60-62). J.G. Griffiths (p. 106-110) examine une trentaine d' « étymologies » tirées de l'égyptien. Il semble que Plutarque utilise les « étymologies multiples » avec le souci de n'omettre aucun aspect significatif du mythe osirien. Mais il s'est dégagé, au moins partiellement, des conceptions archaïques auxquelles nous faisions allusion plus haut. Il admet qu'*Osiris* provient à la fois de mots égyptiens et de mots grecs parce que les exemples qu'il cite corroborent son analyse, mais il soulève la question de l'exportation de certains noms divins (29, 362 E ; 61, 375 E-376 A) et

introduit par là une nuance — encore ténue — entre l'ὄνομα comme mode de désignation et l'ὄνομα comme élément de la personnalité divine[1]. D'autre part, au ch. 62, 376 B, « Bébôn » et « Smu » peuvent être à la rigueur considérés comme des ἐπωνυμίαι ou des ἐπικλήσεις de Seth.

L'explication du même fait religieux, d'un rite par exemple, par plusieurs raisons différentes étonnera moins : à plusieurs reprises Plutarque réfère telle coutume (par exemple l'abstinence du poisson : ch. 7 et la pratique des fumigations : ch. 79) à des principes d'hygiène et à des motivations religieuses en laissant entendre que l'hygiène est une forme élémentaire de piété[2]. Plus généralement, la démarche du *De Iside*, apparentée à la dialectique, permettait de donner des interprétations correspondant à chaque niveau de réalité : l'allégorie physique sous ses diverses formes (ch. 32-44) n'est pas rejetée, alors qu'elle était condamnée sans appel dans le *De audiendis poetis* 4, 19 E sq. Nous reviendrons sur les hésitations et les contradictions de l'interprétation démonologique[3]. Ce qui importe ici, c'est de comprendre, à la lumière des théories professées par Plutarque à propos de l'herméneutique allégoriste, pourquoi l'auteur du *De Iside* rejette à la fois l'évhémérisme (ch. 22-24) et les interprétations immanentistes (ch. 65-67). L'évhémérisme apparaît dès l'abord comme suspect en fonction de la nature même du mythe, qui, étant une « histoire », véhicule rarement l'Histoire[4] ; il est, de plus, condamnable dans la mesure où le λόγος qu'il recèlerait méconnaît les « exigences essentielles » de la nature divine. On retrouve ici l'influence de Platon.

1. *Contra* Hérodote : voir, dans le livre II des *Histoires*, les ch. 43, 49, 50, etc... et les notes *ad loc.* de Ph. E. Legrand, C. U. F.

2. Cf. *supra*, p. 26-30.

3. Cf. *infra*, p. 96 sq.

4. Cf. ch. 11, 20. J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, p. 182 cite un passage de la *Vie d'Alexandre* (35, 686 A) où Plutarque pratique ce genre d'allégorie, mais 1. ce passage n'a pas d'équivalent dans le reste de l'œuvre de Plutarque, 2, il s'agit d'une légende « profane », 3. Plutarque a recours à l'allégorie réaliste comme à un moyen désespéré de donner à ce mythe un contenu de vérité.

Quant à la critique des interprétations qui identifient les dieux à des graines, des plantes ou des phénomènes atmosphériques (66, 377 D), elle montre bien en quel sens Plutarque a, depuis le *De audiendis poetis*, affiné sa critique du stoïcisme : dans la mesure où celui-ci interprète les mythes religieux en fonction des lois universelles de la physique et assimile les dieux aux éléments, aux astres et aux cycles du monde, ses interprétations peuvent être sauvées par les présupposés théologiques d'une cosmogonie qui, comme celle du *Timée*, rattache les grandes lois du κόσμος à l'Intelligible ; mais elles sont stériles et dangereuses si, au lieu de chercher le divin au-delà du microcosme humain, elles prétendent le découvrir en-deçà : c'est cet immanentisme radical que Plutarque repousse sans appel en 377 E : οὐ γὰρ ἄνουν οὐδ'ἄψυχον οὐδ' ἀνθρώποις ὁ θεὸς ὑποχείριον. « L' (exégèse stoïcienne) confond la personne du dieu avec des réalités matérielles au lieu de les lui attribuer : en la refusant, c'est tout le soubassement théologique du stoïcisme que Plutarque repousse »[1].

* * *

Pour apprécier l'exégèse allégorique telle que la définit et l'emploie Plutarque, en tant qu'instrument de connaissance de l'Égypte, il convient de rappeler ou de préciser ce qui suit : 1. Le fondement de la religion égyptienne et en particulier du culte isiaque est, peut-on dire, la magie (Isis est avant tout « la grande magicienne ») ; l'abstrait et le concret ne s'y opposent pas aussi nettement que s'opposent, par exemple, chez Plutarque, le μῦθος (fiction construite d'après les données du monde du devenir) et le λόγος (le mot étant pris ici au sens de « principe explicatif de la nature des choses »). Pour reprendre

1. D. Babut, *Pl. et le st.*, p. 388. Plutarque intègre à son exégèse le πνεῦμα stoïcien (41, 367 C) parce qu'il a une signification cosmologique, mais il reproche à ces mêmes Stoïciens d'avoir réduit les dieux à des πνεύματα (66, 377 D), le mot ayant cette fois une valeur purement « météorologique ».

un exemple utilisé par J. Sainte-Fare-Garnot[1], au cours de la cérémonie de l'oblation de Maât, le dieu se nourrissait de celle-ci (c'est-à-dire de sa représentation) comme d' « un simple morceau de viande ou d'un fruit ». Encore faut-il ajouter, à propos de cet exemple, que « Maât... représente l'univers soumis aux dieux : en offrant Maât aux divinités, on leur rendait l'hommage du monde, qui est un aspect d'elles-mêmes »[2]. 2. Le culte journalier, c'est-à-dire la toilette du dieu, son alimentation, etc..., qui était, des origines à l'époque ptolémaïque, le seul « mystère » de la religion égyptienne — car seuls les prêtres pouvaient y assister, se doublait d'un culte public lors des nombreuses fêtes religieuses célébrées en Égypte. Dans celles-ci comme dans celui-là, chaque épisode, chaque geste des officiants avait une signification symbolique, chaque formule se référait à un événement légendaire, si bien que, faites de commémorations et de symboles cohérents, les grandes « unités » de la religion égyptienne tendaient à expliquer certaines lois de la nature des choses et prenaient valeur de mythes[3]. 3. Les exégèses modernes tendent à réduire les mythes, à affecter à chacun d'entre eux *une* signification, qui, pour C. Lévi-Strauss, par exemple, redit le même message et cache sous des aspects apparemment divers une combinatoire unique. La mythologie égyptienne, au contraire, parce qu'elle exprime avec des symboles liturgiques limités en nombre tout ce que l'imagination symbolique ajoute, au cours des âges, aux données légendaires initiales, exige, pour être convenablement interprétée, des connaissances historiques et l'aperception — qui n'est pas si loin de la philosophie — des rapports multiples qui peuvent exister entre le réel et une construction liturgique et langagière complexe[4].

1. *La vie religieuse dans l'ancienne Égypte*, 1948, p. 72-73.
2. Cf. M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, I, 1949, p. 31 sq.
3. Cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis et les Ptolémées*, 1973, p. 189-244.
4. Nous employons ici « allégorie » et « mythe » en leur sens moderne

4. Une telle mythologie est évidemment étrangère, dans la plupart des cas, à l'allégorie : l'allégorie manifeste la conceptualisation alors que le mythe, en Égypte, la *précède*. 5. Le fait que l'exégèse de Plutarque puisse atrribuer au même mythe des significations diverses n'implique pas qu'elle ne soit pas réductrice ; simplement, Plutarque pense, on le verra, qu'un même schéma mythique peut servir *a*) à déchiffrer des concepts différents ; *b*) à se référer à différents niveaux de réalité, et c'est, encore une fois, en cela que consiste le caractère vraiment dialectique du *De Iside et Osiride*.

Plutarque ne distingue pas le σύμβολον ou le μῦθος, pris comme représentation concrète d'une abstraction, de l'αἴνιγμα, qui implique qu'on a délibérément chargé un rite ou un mythe d'un sens caché, différent du sens apparent : cf. 10, 354 E : « (Pythagore) θαυμάσας ⟨τοὺς Αἰγυπτίους⟩ ἀπεμιμήσατο τὸ συμβολικὸν αὐτῶν καὶ μυστηριῶδες ἀναμίξας αἰνίγμασι τὰ δόγματα ». Cette confusion se retrouve chez la plupart des auteurs[1]. On trouve un emploi particulièrement significatif du mot « σύμβολον » dans la *Lettre à Théodore* de Julien[2] : le σύμβολον (en l'occurrence, l'ἄγαλμα du dieu) opère une médiation entre l'immatériel et le concret. Il ne relève donc plus seulement d'une opération mentale ou, plus généralement, mimétique. C'est là un exemple qui peut faire comprendre ce qui sépare l'allégorisme énigmatique des Grecs du symbolisme magique des Égyptiens.

Il y a eu pourtant en Égypte des « systèmes » théologiques, mais ils décrivent sans prétendre expliquer : ils sont à mi-chemin entre la « pensée sauvage » et la philo-

courant (l'allégorie se déchiffre et le déchiffrement épuise son sens ; le mythe, selon un mot célèbre, « fume comme une cassolette » : Plutarque s'approche de ce sens, mais dans l'herméneutique grecque en général, μῦθος et ἀλληγορία ne se distinguent guère l'un de l'autre).

1. Cf. *supra*, et, par exemple, Clém. Alex., *Strom*. V, 4, 21, 4, éd. Stählin, p. 340, 5-9 : « (Tous ceux qui ont traité de la divinité... ont caché les principes des choses et transmis la Vérité αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίαις τε αὖ καὶ μεταφοραῖς) ».

2. 293 A-294 C, trad. Bidez, fr. 89 B, p. 160-162.

sophie du concept ; il y a eu des épiclèses divines, mais le culte (comme dans la religion populaire de la Grèce) suffit à en rendre compte ; des apparences « d'idées personnifiées », dans lesquelles la personnification confisque tout le sens ; une connaissance intellectuelle, mais inséparable de connaissances charismatiques et magiques.

Tout cela est bien connu. Il importe plutôt de faire à Plutarque quelques concessions. La lourde erreur qu'il commet en attribuant à l'écriture hiéroglyphique une valeur uniquement « énigmatique »[1] ne doit pas faire oublier que certains signes idéogrammatiques prennent dans certains cas une valeur véritablement allégorique : l'âme (ou plutôt l'une des âmes), le bꜣ, est représenté par un oiseau[2] : or ce symbole devient allégorique s'il est explicité ou exploité d'une façon cohérente, ce qui est précisément le cas dans le *Dialogue d'un désespéré avec son âme* ; la psychostasie du *Livre des Morts* peut, mieux que la pesée des âmes du ch. XXII de l'*Iliade*, servir de point de départ à un allégorisme fondé sur la notion d'équilibre (Maât). J.C. Griffiths[3] montre d'ailleurs que de nombreux passages du *Livre des Morts* ont valeur d'allégories, celui-ci par exemple : « Je suis le grand phénix qui est à Héliopolis, l'inspecteur de ce qui est et de ce qui fut. Qu'est-ce que cela signifie? Osiris. Ce qui est et ce qui fut est son effluent »[4]. Cette équivalence de symboles est proprement « analogique », au même titre que la structure de certains mythes platoniciens. Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que Plutarque a sans doute puisé une bonne part de ses interprétations allégoriques chez des prêtres égyptiens, et que les prêtres (?) qui avaient servi de guides à Hérodote étaient probablement les inventeurs des étiologies qu'on trouve en abondance dans le livre II des *Histoires*. Enfin, la littérature égyptienne ne

1. 10, 354 E ; 11, 355 B.

2. Cf. A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 1927, p. 173.

3. Allegory in Greece and Egypt, *JEA* 53 (1967), 79-102. Cf. J. R. Clark, *Myth and symbol in ancient Egypt*, 1978.

4. H. Grapow, *Urkunde* V, 8, 13-17.

manque pas d'apologues allégoriques : un conte hiéroglyphique célèbre raconte les aventures contrastées de Vérité et de Mensonge et G. Lefebvre[1] écrit à son propos : « Avec ses personnages allégoriques, son absence d'événements merveilleux... (*Vérité et Mensonge*)... fait songer à certains contes philosophiques modernes ». Certains récits animaliers égyptiens (d'où sont peut-être issues les fables ésopiques)[2] répartissent les rôles en tenant compte de l'ἦθος de chaque espèce, pour reprendre le terme employé par Plutarque en 382 A.

A l'exception de ces fables, les documents égyptiens montrent dans quels cas apparaît l'élaboration allégorique : elle sert à justifier une image, à s'orienter aux frontières de plusieurs rituels d'époque et d'origine différentes, à montrer les diverses significations rituelles d'une même entité. Elle souligne, dans un contexte composite, le surgissement du sens, bien loin de l'occulter. Elle caractérise une pensée qui accède à la réflexion : elle est du côté de la poésie, non du côté de ses exégètes. L'exégèse allégorique, dans la mesure où elle attribue aux auteurs un souci d'hermétisme, n'est pas moins trompeuse lorsqu'elle prétend déchiffrer les doctrines égyptiennes que lorsqu'elle fait de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* des traités de physique ou de philosophie[3].

1. *Romans et contes égyptiens*, p. 162.
2. Cf. G. Maspero, *Études égyptiennes*, 1879, p. 260-264.
3. Les études de A. J. Festugière aboutissent à la conclusion que la littérature hermétique est purement grecque (*contra* P. Derchain, *R. H. R.* 161 (1962), p. 175-198).

Religion grecque et religion égyptienne : la théologie de Plutarque dans le De Iside

Comme Hérodote, son ennemi intime, Plutarque aborde avec un vif intérêt l'étude des faits religieux qu'ont pu lui révéler ses lectures et ses voyages. Le *De Iside* suffit à démontrer que ses idées en matière de religion ne diffèrent pas beaucoup de celles de l'historien : le divin (ὁ θεός, τὸ θεῖον), malgré l'unicité de sa nature (20, 358 E) correspond, grâce à une différenciation significative que l'humanité a peu à peu appréhendée, à l'organisation cohérente de l'univers ; les mythologies rendent compte approximativement (si on sait les interpréter) de la raison d'être des diffèrentes « puissances « (δυνάμεις) divines, que coordonne une Providence unique[1]. Implicite chez Hérodote, clairement défini dans le *De Iside* (67, 377 F-378 A), ce polythéisme rationaliste est aussi, tout compte fait, celui de Platon — disons plutôt de l'auteur du *Politique* (272 E πάντες οἱ κατὰ τοὺς τόπους συνάρχοντες τῷ μεγίστῳ δαίμονι θεοί). Il explique et justifie le « cosmopolitisme » religieux des *Histoires* et du *De Iside* : si, réitérant sans le dire les griefs du *De Malignitate*, Plutarque tient à affirmer contre Hérodote que la plupart des noms des

1. 67, 377 F : la croyance en une Providence unique et universelle ne contredit pas le dualisme de Plutarque tel qu'il s'exprime dans le *De Iside*, en particulier au ch. 45 (cf. les notes *ad loc.*). L'universalisme religieux fondé sur une Providence universelle a été professé par de nombreux auteurs grecs avant Plutarque (cf. M. P. Nilsson, *Gesch. d. Gr. Rel.*² II, 143) : les Stoïciens l'ont seulement systématisé. Cependant, le dualisme exprimé au ch. 45 concerne l'opposition du Bien et du Mal, qui n'est pas aussi bien défendue, dans le *De Iside*, que ne l'annonçait le ch. 45. D'autre part, les puissances subordonnées au Logos suprême (ch. 67) apparaissent bien évanescentes par rapport au dieu principal (Cf. D. Babut, *Pl. et le st.*, p. 451), que Plutarque célèbre avec lyrisme (377 F-378 A, 381 B).

dieux sont d'origine grecque (60, 375 E-F ; 66, 377 C-D), c'est qu'il commet la même erreur archaïsante qu'Hérodote en fondant ses griefs sur la connaturalité du nom et de la personnalité divine ; mais il compense cette méprise en affirmant que tous les hommes connaissent et honorent depuis toujours, en tant qu'entités distinctes, les puissances divines (66, 377 D : ἑκάστου τὴν δύναμιν ἐξ ἀρχῆς ἐπιστάμενοι καὶ τιμῶντες).

C'est dans des perspectives rationalistes que l'auteur du *De Superstitione* considérait la superstition comme plus grave que l'athéisme : il se rapprochait par là de certaines conceptions épicuriennes et stoïciennes. Mais depuis cet ouvrage de jeunesse le rationalisme de Plutarque s'est affiné : crainte excessive des dieux, la δεισιδαιμονία provient, comme aussi l'athéisme[1], d'une interprétation naïve, formaliste et vétilleuse des mythes et des rites religieux (en 3, 352 B l'expression δεισιδαιμονία καὶ περιεργία est apparemment un hendyadyin).

Si la philosophie doit interpréter la religion (2, 351 E-352 A) et lui servir de mystagogue (68, 378 B), c'est pour lui permettre de prendre tout son sens et de devenir une θεο-λογία dont, selon une formule fameuse, elle se fait la servante.

Apprendre la vérité sur les dieux, en quelque façon, divinise (2, 351 E) : le stoïcisme n'est pas loin, mais Plutarque se situe ici dans la ligne platonicienne de l'ὁμοίωσις τῷ θεῷ, comme d'ailleurs tous les représentants du moyen-platonisme postérieurs à Eudore.

Mais avant d'aller plus loin dans l'étude de la religion de Plutarque et, éventuellement, de son évolution, il importe de distinguer nettement deux problèmes, que J. G. Griffiths rapproche au point, parfois, de les confondre. Le premier concerne les rapports du monothéisme et du polythéisme, le second ceux du monisme et du dualisme. C'est sur ce point que religion et philosophie, à l'époque de Platon comme à l'époque de Plutarque, se côtoient ou se confondent. J. G. Griffiths[1] souligne avec raison, contre G. Soury[2], l'importance du polythéisme dans la pensée de Platon. Il semble, on l'a vu, que les Grecs de l'époque classique aient communément considéré le polythéisme comme le résultat d'une explication de l'« hénothéisme » c'est-à-dire de l'appréhension vague d'une « dimension » divine du monde commune à tous les hommes, liée plus ou moins nettement à l'appréhension d'un ordre cosmique[3] et au refus de la mort. Le maintien d'un ordre immuable suppose la πρόνοια, et c'est bien par la πρόνοια qu'en deux endroits cruciaux du *De Iside* (ch. 1 et 67), Plutarque caractérise le divin[4]. A la πρόνοια se rattachent à la fois le bonheur et l'immortalité des dieux[5] et c'est cette immortalité qui, source de toute joie spirituelle, permet de passer du temps humain, de la durée (1, 351 E) évanescente à la vie éternelle[6]. Le désordre et la corruption et, en particulier, l'injustice et la mort, c'est-à-dire le Mal tel que l'éprouvent les hommes, postulent le divin en même temps qu'ils le mettent en question. Le second problème : monisme ou dualisme? ne se greffe donc pas sur le premier, ne résulte pas d'une réduction du polythéisme. Celui-ci serait même, dans la mesure où il présuppose une hiérarchie durable, une manifestation rassurante de l'ordre universel. Il implique un autre pouvoir qui ne saurait, pour la pensée grecque, être

1. Dans le *De Iside* Plutarque revient, à l'égard de la superstition, à une sévérité qu'il avait nuancée dans les ouvrages postérieurs au *De Superstitione* : 11, 355 D ; 67, 378 A ; 71, 379 E.

1. P. 24, note 6.
2. *La démonologie de Plutarque*, p. 14.
3. Selon Hérodote, II, 52, les Pélasges invoquaient, sans distinction, les « dieux », qu'ils appelaient θεούς parce qu'ils voyaient en eux les fondateurs (θέντες) de l'ordre universel.
4. C'est par une suprême insolence que certains attribuent à Prométhée l'invention de la πρόνοια (3, 352 A). En 67, 378 A Plutarque mentionne les τιμαί et les προσηγορίαι divines — variables d'un peuple à l'autre, avec le même dédain qu'Hérodote, II, 53.
5. En 20, 358 E le divin (τὸ θεῖον) est ainsi caractérisé : ἡ μακαρία καὶ ἄφθαρτος φύσις.
6. Dans le *De Defectu* (20, 420 E), Ammonios précise, en théologien averti, les rapports qui lient le bonheur et l'immortalité essentielle des dieux, mais indique en passant comment, pour les Épiduriens, ce double privilège implique la πρόνοια.

de nature divine[1] : l'hypothèse d'un dieu du Mal est d'ailleurs explicitement référée par Plutarque à la théologie iranienne, ou du moins à l'une de ses écoles (46, 369 D)[2]. Il n'en reste pas moins que l'auteur du *De Iside* pose en des termes particulièrement nets le problème du Mal et ne craint pas de s'avancer jusqu'au seuil du dualisme. A-t-il été poussé dans ce sens, comme le suggère J. G. Griffiths (p. 24-25), par la structure même du mythe osirien? Il nous semble plutôt que c'est avec les exigences de clarté et de rigueur et les inquiétudes propres à son âge que Plutarque a *choisi* ce grand mythe, qui, par ses résonances humanistes, permettait de substituer au dualisme dramatique du Mal la continuité humaniste et cosmique de l'Amour.

Pour légitimer sur le plan théologique la lutte d'Osiris et de Seth et la mort d'Osiris — la mort d'un dieu ! — Plutarque a interrogé toutes les théories de l'herméneutique. L'interprétation évhémériste ne rend compte des apparences et de l'« essence » (si l'on peut employer un tel mot à propos du Mal dans un contexte platonisant) du Mal dans la religion qu'en réduisant les mythes jusqu'à les annihiler au lieu de les traduire et en niant l'existence même des dieux. Les anciens philosophes (sauf Parménide, que Plutarque, d'ailleurs, ne cite pas) lui apportent bien les éléments d'un dualisme, mais au prix de quelles simplifications ! et leurs théories n'ont en commun avec la religion traditionnelle que quelques dieux pré-olympiens, les Erinyes, par exemple (48, 370 D), dont la piété de Plutarque ne saurait se contenter. Le ch. 48 ne fait qu'opposer, par couples, des concepts (sauf en ce qui concerne les deux âmes des *Lois*) et ne constitue, dans cette mesure, qu'une introduction rhétorique à l'exposé théologico-philosophique qui va suivre.

Plus difficile à intégrer à l'ensemble de l'ouvrage est l'exégèse démonologique. Elle frappe d'abord par son incohérence, comme l'ont bien vu G. Soury et J. G. Griffiths[1].

1. Cf. J. G. Griffiths, p. 28.
2. *La démonologie de Plutarque*, p. 62 sq.

Au ch. 25, 360 D-E, il est question de « grands démons » : cette entité, intermédiaire entre les dieux et les démons, semble avoir été inventée dans le but précis de désigner Isis, Osiris et Typhon par opposition aux démons des autres traités, dont le statut — quelle que soit la chronologie relative des *Moralia* — semble trouver son achèvement dans le *De Genio Socratis* (comme l'écrit F. E. Brenk[2], qui réduit, à juste titre, semble-t-il, l'importance de l'influence pythagoricienne sur Plutarque et, en particulier, sur sa démonologie : « Plutarch seems to prefer the concept of the *daimones* as nothing more than former humans, i. e. human souls »). Ces « grands démons » incluent, sans que Plutarque, embarrassé sans doute, le précise, une créature entièrement mauvaise (au moins dans l'ordre de réalités où se déploie l'exégèse démonologique : 27, 361 D) : c'est Typhon ; les autres grands démons sont plus ou moins bons (25, 360 E) : s'agit-il des Géants, des Titans, de Cronos, d'Apollon, de Dionysos cités dans le même contexte? Il ne semble pas que Plutarque ait voulu aller aussi loin dans son interprétation de la religion traditionnelle, que le *De Iside* a précisément pour but d'expliquer et de justifier, non, comme le fait Platon, contre les fictions poétiques, mais telle qu'elle était à l'époque de Plutarque. Isis et Osiris, eux, sont des grands démons parfaitement bons et qui ont été divinisés en tant que tels, ce qui les met sur le même plan qu'Héraclès et Dionysos (27, 361 E). Le ch. 46 donne deux versions de la religion iranienne : Ariman, selon l'une, est un dieu, selon l'autre, un démon. Ces distinctions mal justifiées se retrouvent, à propos de l'ensemble des démons, dans d'autres traités : le *De superstitione* nie l'existence de démons mauvais, le *De defectu* et le *De facie* semblent l'ad-

1. P. 25 sq.
2. *In mist apparelled*, p. 111. Sur la démonologie dans le *De Iside*, cet auteur (p. 79 sq., 85-112, 139, 146) nous semble avoir dit l'essentiel : Plutarque aurait emprunté la notion de « bon démon » au pythagorisme (et, sur un autre plan, à Platon) ; il ne croit pas vraiment à l'existence de démons mauvais ; la démonologie le laisse sceptique dans la mesure où elle s'écarte d'une interprétation humaniste.

mettre. A G. Soury, qui attribue à une influence orientale ces contradictions et ces repentirs et se demande si Démocrite a pu servir d'intermédiaire entre le livre d'Ostanès et Plutarque, Pohlenz[1] répond par la négative. Plutarque lui-même, à propos de la religion iranienne, cite sa source : Théopompe (47, 370 B).

Sans doute ne faut-il pas admettre sans restriction, comme le fait J. G. Griffiths, que Plutarque ait jamais accepté l'idée de démons mauvais : d'après le *De facie*, les démons, qui sont les âmes des morts, peuvent céder à des instincts brutaux (c'est le cas du Typhon, qui s'empare de Delphes et profane le sanctuaire du dieu) (ch. 30), mais pour peu de temps. Dans le *De defectu*, le jeune Héracléon déclare : « attribuer à des démons, en ramassant à pleines mains dans les vers d'Empédocle des crimes, des malheurs et des courses errantes imposées par la divinité..., voilà qui me semble aventureux et étrange » (ch. 16, trad. R. Flacelière), et le porte-parole de Plutarque revient à la théorie du *Banquet*, où les démons apparaissent comme des intermédiaires (au sens actif du terme) entre les hommes et les dieux (ch. 48). On pourrait induire de là que les « grands démons » du *De Iside* servent d'intermédiaires, plus ou moins fidèles, plus ou moins rétifs, entre le Λόγος suprême et les Δυνάμεις du ch. 67 et (ou) entre ces Δυνάμεις et les hommes, notamment dans le domaine oraculaire. La fondation des Mystères par Isis se rattacherait à cette fonction médiatrice, les Mystères, comme les oracles, éclairant les hommes sur leur destinée.

En fait, l'interprétation démonologique apporte une solution commode à trois problèmes :

— l'origine des Mystères, traditionnellement considérés en Grèce comme un des plus grands présents des dieux ;

— l'origine du culte de Sarapis, dont l'insertion dans le culte osirien embarrasse le théologien philosophe qu'était Plutarque ;

— le problème du Mal : si le Mal est, s'il est en Dieu

1. *Gnomon* 21 (1949), p. 350.

(ch. 45, 369 A), le démon mauvais, qui participe pourtant de la nature divine, devient un substitut commode[1].

Sur la démonologie dans le contexte du *De Iside*, on peut faire les remarques suivantes :

1) Plutarque reprend entièrement l'histoire du mot « δαίμων », apparemment pour lui donner ses lettres de noblesse, mais en fait pour brouiller les cartes. Les démons divins d'Homère et les démons fautifs d'Empédocle et de Xénocrate semblent subsumés sous le démon Érôs du *Banquet*, mais il s'agit dans le *Banquet* de médiation, et non de médiété. La longueur de la compilation veut cacher les imperfections du raisonnement.

2) La démonologie du *De Iside* est explicitement en dehors des interprétations philosophiques (32, 363 D) : elle ne peut donc rien apporter à l'édifice dialectique qui fonde l'ensemble de la démonstration.

3) Les problèmes que la démonologie permet de résoudre commodément sont d'inégale importance :

— le problème du Mal, fondamental, sera traité avec une finesse et une profondeur qui nous éloigne considérablement de la médiocre mythologie démonologique.

— Sarapis, rattaché à la démonologie aux ch. 28-29, réintégrera des exégèses plus subtiles aux ch. 37 et 61.

— même si l'on admet que Cléa et Plutarque ont été l'un et l'autre initiés aux Mystères d'Isis et que les ἀπόρρητα signalés par Plutarque créent entre eux une sorte de complicité (supposition qui risque d'être anachronique), l'essentiel du *De Iside* ne porte pas sur les Mystères, qui ne sont pour un Grec, dans un contexte égyptien, qu'un « chiffrage redoublé », la religion égyptienne étant entièrement mystérique. On pourrait même avancer que les Mystères (isiaques) font l'objet, de la part de Plutarque, de quelque dédain. Le début du traité le manifeste : l'auteur s'y intéresse surtout aux rites ou aux mythes religieux accessibles aux profanes (mais ces « profanes » qui se contentent « de croire » (οἰήσεως 3, 352 B) ne sont-ils pas les vrais

1. Cf. D. Babut. *Plutarque et le stoïcisme*, p. 397-402.

profanes et les mystes non philosophes, traités avec la même condescendance?). On retrouvera un pareil dédain au ch. 25, 360 F.

Enfin, la démonologie pourrait-elle nous éclairer sur la nature et la puissance de Seth? Il serait si facile de faire d'Osiris un dieu et de Seth un démon, à la manière d'une des doctrines iraniennes ! D. Babut[1] établit un rapprochement ingénieux et significatif entre le texte du *De Iside* qui définit les mauvais démons (26, 361 A-B) et un passage de la *Vie de Pélopidas* (21, 5-6) où, après une définition à peu près semblable, les porte-parole de Plutarque déclarent que « des démons qui feraient leurs délices du sang versé et du massacre des hommes... sont négligeables comme dépourvus de puissance » (il est vrai qu'à la fin de l'exposé « platonisant » du *De Iside* la puissance de Seth apparaît bien fragile). Dans le *De defectu* (ch. 10), Cléombrote établit l'analogie suivante : substance / matière / qualités = dieux / démons / hommes. Le premier terme de la proportion est en vérité — et quoi qu'en dise Cléombrote — plus aristotélicien que platonicien, mais on verra ce que la théorie de la matière exposée dans le *De Iside* doit à Aristote. En s'aidant du ch. 48 du *De defectu* et en faisant à Aristote la place qu'il mérite dans l'un et l'autre traités, on peut schématiser ainsi le bilan théologique et cosmologique des deux traités :

Λόγος, Πρόνοια (*De Is.* 67) : Osiris

(Les deux termes, empruntés au stoïcisme, désignent le principe divin suprême, mais dans un contexte rationaliste platonicien : Dieu est l'Intelligible et l'Intellectif et, à ce titre, anticipe le devenir : *De Iside*, ch. 1 et 2).



Δυνάμεις (De Is. 67), dieux astraux (*De Is.* 61, *De def.* 48)



matière, Nature (*De def.*, *De Is.*) : Isis

Dans le *De defectu*, l'apparition du désordre n'est due

1. *Loc. cit.*

qu'à la fragilité de l'ordre cosmique, dont le maintien exige un pouvoir régulateur supplémentaire, celui des démons. Dans le *De Iside*, le désordre ne peut apparaître que dans le monde sublunaire où se cantonne la puissance de Seth ; de plus, l'élan qui porte la matière (Isis) vers l'Intelligible et son activité de médiatrice et de conservatrice du monde rendent la démonologie inutile[1]. Du *De defectu* au *De Iside*, il y a une nette évolution vers la rationalité.

Il paraît opportun, sur ce point, d'examiner et de discuter les thèses de J. G. Griffiths (p. 19 sq.) concernant le problème du polythéisme, de la démonologie et du dualisme tel que le pose le *De Iside*. Selon Griffiths, qui présente là sous une forme particulièrement nette des idées énoncées souvent avant lui, sous l'influence des données religieuses égyptiennes (et en particulier du conflit entre Osiris et Seth), Plutarque aurait accentué et systématisé des tendances dualistes aussi anciennes que la philosophie grecque (ch. 46) et rompu avec le monothéisme nuancé de ses œuvres antérieures en utilisant une démonologie perfectionnée à cette fin. Cependant, Griffiths admet qu'indépendamment de la démonologie (et du dualisme), Plutarque a toujours cru à l'existence de dieux subordonnés à un θεός supérieur. On voit mal, dès lors, compte tenu des atténuations apportées progressivement au dualisme radical du ch. 45, en quoi le mythe osirien a pu infléchir sa pensée, en la portant soit à hiérarchiser les dieux, soit à accentuer un dualisme que cette hiérarchisation même suffisait à justifier théoriquement. La notion de « démon du Mal » a peut-être été introduite dans la pensée grecque par Xénocrate[2]. J. G. Griffiths (p. 27) insiste sur le fait que Plutarque, sous l'influence de l'Égypte

1. En faisant d'Osiris-Hadès le dieu du monde intelligible (ch. 78), Plutarque vise peut-être (cf. οἱ νῦν ἱερεῖς) son maître Ammonios, qui attribuait à un démon le royaume des morts (*De E apud Delphos*, 21, 394 A sq.).

2. Voir, en particulier, R. M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, 1916, p. 17. J. Hani, *La rel. ég.* p. 472 sq. et *passim* insiste sur la dette du *De Iside* envers l'Afrique et l'Orient.

et de l'« Orient » en général, ose ce que n'avait pas osé Xénocrate, c'est-à-dire imputer le Mal, non plus à un démon, mais à un dieu. Sur ce point encore, la croyance en une hiérarchie des dieux donnerait un fondement théorique suffisant. Il nous semble que le *De Iside* marque beaucoup moins une évolution — et comme une évasion — de la pensée de Plutarque qui le ferait s'aventurer sur un terrain nouveau, qu'un retour au strict platonisme. Frankfort semble mieux inspiré que Griffiths lorsqu'il écrit : « Isis, the devoted but subservient consort of Osiris, became the vehicle of Plutarch's philosophy, his peculiar amalgam of Platonic and Stoic views[1] ». Le *De Iside*, du reste, ne prétend pas enseigner à Cléa la piété, mais bien lui permettre de surmonter les objections que peut concevoir à l'égard du culte traditionnel un esprit vigilant, résolu à découvrir l'« esprit » du rituel : c'est la περιεργία (3, 352 B), insidieuse génératrice de δεισιδαιμονία, qui pourrait constituer un danger pour la prêtresse et la grande dame qu'est Cléa. Or la religion osirienne comportait un ensemble de mythes capables de fournir à la « raison philosophique » (68, 378 B) une formulation commode pour son exégèse : non seulement, comme le dionysisme, le mythe de la mort d'un dieu, mais la cause, facilement transposable sur le plan philosophique, de cette mort ; non seulement une image de l'opposition entre l'éternel et le périssable, mais une organisation triadique (Osiris, Isis, Horus) permettant de rendre l'un et l'autre solidaires. Bref, elle donnait lieu à une exégèse capable de mettre en valeur ce qu'il y a de plus profond et en même temps de plus secret dans le platonisme : le goût et la recherche incessante de la médiation. Dans le cadre de la triade osirienne, les véritables « démons », au sens platonicien du terme, sont à la fois Isis, qui ne cesse de recréer le monde (l'immanentisme stoïcien se mêlant ainsi au platonisme) et Horus lui-même, qui s'auto-harmonise et

1. *The problem of similarity in Ancient Near Eastern Religions*, 1951, p. 22.

lutte, dans l'éternité d'un temps cyclique, contre la φθορά.

On verra la portée philosophique du « dualisme » du *De Iside* : mais on peut déjà remarquer que Plutarque le situe (48, 378 E-F), par référence au *Timée* et au livre X des *Lois*, dans le cadre d'une cosmologie, dans un domaine, donc, où la philosophie simple et transcendantaliste des Idées ne peut s'appliquer sans quelques ajustements.

On ne peut du tout souscrire à cette phrase de J. G. Griffiths (p. 25) : « (Plutarch's) development seems to have been from a radical rationalism to forms of mysticism and syncretism which were occasionally superstitious », à laquelle J. Hani[1] fait écho : l'étude de la religion égyptienne aurait redonné à Plutarque le sens du monothéisme, de l'universalisme religieux et de la piété personnelle, et lui aurait appris l'adoration et la contemplation. Nous nous contenterons de discuter ce dernier point, pensant avoir répondu aux autres par avance. Le problème du mysticisme de Plutarque n'est pas aisé à résoudre : il est bien vrai que certains passages du *De Iside*, par exemple le ch. 78, 383 A (ψυχαῖς) θεωμέναις καὶ ποθούσαις τὸ μὴ φατὸν μηδὲ ῥητὸν ἀνθρώποις κάλλος) pourraient, séparés de leur contexte, sembler préfigurer l'extase plotinienne. Mais ce texte lyrique doit être abordé sans aucun présupposé et avec le souci d'éviter cette sorte de causalité rétrospective qui égare souvent l'historien. Sans même objecter que le *Banquet* et le *Phèdre* contiennent des passages tout à fait comparables, on doit préciser que la contemplation du monde des Idées est pour Platon le but, rarement atteint, de toute ascension dialectique et que cette contemplation, inexprimable (« τὸ σιωπώμενον 'Αγαθόν » !), parce qu'elle est la condition de toute expression, n'est pas pour autant supra-intellectuelle. J. Hani, pour démontrer que Plutarque assimile la connaissance de Dieu à une révélation mystique, traduit ainsi le ch. 77 du *De Iside* : « La connaissance de l'Etre qui n'est qu'intelligence, lumière, sainteté,

1. *La rel. ég.* (les p. 472-476 résument très clairement les conclusions que tire J. Hani de l'examen du *De Iside*).

comme un éclair qui brille au travers de notre âme ne s'offre jamais qu'une seule fois à notre contact (θιγεῖν) et à notre vue (προσιδεῖν) [1]. Mais examinons le texte grec : ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἁγίου νόησις ὥσπερ ἀστραπὴ διαλάμψασα τῆς ψυχῆς ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε : on relèvera d'abord les connotations intellectualistes de νοητοῦ et de νόησις ; mais c'est sur ἅπαξ que repose le malentendu, car Plutarque ne veut évidemment pas dire qu'on découvre Dieu dans l'illumination d'une extase unique, mais bien que l'intellection, quel qu'en soit d'ailleurs l'objet, se produit « tout d'un coup » (cette expression étant prise avec le sens précis que lui confèrent les trois mots), et non par quelque lente osmose [2], par quelque addition hasardeuse de connaissances fragmentaires. C'est tout simplement la doctrine de la « parenthèse philosophique » de la *Lettre VII* (voir en particulier 341 C-D), dont le caractère platonicien, sinon l'authenticité, n'a jamais été mis en question. Le même passage (ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν) montrerait que l'intimité prolongéee avec le divin décrite dans le *De Iside* (2, 352 A) comme condition indispensable à la connaissance des vérités divines n'a rien que d'authentiquement platonicien.

La comparaison opérée dans le même passage du *De Iside* entre la νόησις et l'époptie mystérique n'a rien de bien nouveau, puisque Platon l'employait déjà dans le *Banquet* (209 E sq.) et l'a admise implicitement dans l'ensemble de son œuvre en rattachant au même effort de concentration intellectuelle la recherche des Idées, la quête érotique et l'ascèse physique et morale. Plutarque associe sur ce point Aristote à Platon, mais, bien que nous ne connaissions pas dans sa littéralité le passage d'Aristote auquel il est fait allusion, on admettra volontiers avec J. Croissant qu'il est du jeune Aristote et reflète encore la pensée de Platon. J. Croissant [3] montre bien, par ailleurs, que le « mysticisme » de Platon est lié à la νόησις indépendamment de toute idée religieuse et contient en germe une positivité qu'Aristote développera en subordonnant à la physiologie les éléments du « mysticisme ».

1. *La rel. ég.*, p. 475.
2. Voir le *Banquet*, 175 D-E.
3. *Aristote et les Mystères*, Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège, fasc. 51, 1932.

La νόησις, dans le *De Iside* (78, 382 F), est l'aboutissement de la philosophie lorsque l'âme s'est affranchie du corps : c'est dire que l'*état* contemplatif est du domaine de l'eschatologie (cf. Platon — ou Ps. Platon, *Epinomis*, 986 D). Encore ne doit-on pas oublier que la description de la vie d'outre-tombe esquissée au ch. 78 du *De Iside* a à tenir compte des conceptions égyptiennes de l'au-delà : le mort est devenu un Osiris et les statuettes de remplacement (*shaouabtis*) qu'on a déposées dans sa tombe sont censées le libérer de tout travail. Les Grecs, préoccupés surtout des « itinéraires de rachat » des âmes, ne pouvaient pas ne pas voir dans cette passivité d'outre-tombe une vie *théorétique* : or Aristote, inventeur du mot, n'oppose le *théorétique* au *pratique* que dans les limites des différentes sciences ou des différentes formes d'*intellection* [1]. Enfin, dans le même chapitre 78 du *De Iside*, Plutarque indique explicitement que, si les âmes participent au divin (parce qu'elles participent du divin), tout ce qui touche au monde (par exemple la science) provient à l'homme grâce à la médiation d'Isis, patronne de la philosophie. Quant à l'acquisition de la science suprême, elle est, certes, difficile, mais Plutarque insiste moins que l'auteur de la *République* sur la nécessité d'une *conversion* de l'âme vers l'Intelligible. On est loin de la procession plotinienne [2].

Il est bien vrai que, pour Plutarque, la théologie commence par une vision obscure du divin et comporte des détours et des pièges, que la religion entretient avec les autres domaines de la science rationnelle des rapports plus complexes que ce n'est le cas dans la philosophie du Portique, repoussoir — ou tremplin — de la pensée de Plutarque. Mais elle est incontestablement le « couronne-

1. Cf. *Métaph.*, V, 1 ; *De An.*, III, 9.
2. L'article d'E. Bréhier (*R. É. G.* 51 (1938), p. 489-498) destiné à réfuter une interprétation mystique de l'œuvre de Platon nous semble valoir au moins autant pour Plutarque.

ment de la philosophie »[1]. Dès lors, elle ne peut être radicalement différente de celle-ci, par ses méthodes comme par sa finalité. Il importe qu'elle conserve la religion traditionnelle, mais, pour ce faire, elle doit lui donner une justification rationnelle. Si elle s'adresse aux dieux seuls (351 C : αὐτῶν ἐκείνων), c'est parce qu'ils sont à la fois les dépositaires et l'objet de la connaissance suprême ; si la recherche théologique est difficile, c'est parce que la philosophie, son « mystagogue » (378 A), reste longtemps « asymptotique » à son objet ultime avant de connaître l'époptie : d'où la nécessaire patience dans l'effort d'appréhension de l'Intelligible qu'exalte la *Lettre* VII. C'est aussi parce que les rituels et ce à quoi s'adresse la vénération des non-philosophes sont effectivement du domaine de la « croyance » (οἴησις : 352 B), qui n'est guère différente de la δόξα platonicienne et prend en compte la partie « sociologique » de la religion. Ces rites et ces mythes ne sont d'ailleurs que l'équivalent « chiffré » de la Vérité suprême. Celle-ci est donc doublement difficile à atteindre, d'abord parce qu'elle se situe tout juste à la portée de l'homme, ensuite parce que les traditions religieuses s'interposent entre le philosophe et l'objet de sa recherche et risquent de le dévoyer : la philosophie doit se défendre là-contre[2].

Il importe de remarquer que l'auteur du *De Iside* procède selon une méthode qui est l'inverse de celle de Platon : celui-ci crée des « mythes », en général protreptiques, destinés donc à opérer la conversion de l'âme. Il va du « sens » au « chiffre » pour permettre à ses lecteurs d'aller du chiffre au sens. Plutarque, lui, œuvre pour une interprétation exacte de ce qu'il croit être le chiffre, lequel a été établi, selon lui, sur des bases rationnelles que les

1. L'expression est de D. Babut, dans un contexte différent et avec des conclusions opposées (*Pl. et le st.*, p. 283-284).

2. Tous ces thèmes sont exprimés dans le *De Iside* avec la plus grande cohérence et la plus grande rigueur : 351 C-D, 352 B, 355 C-D, 378 A-B, 378 D, 379 E, 382 D, 382 F. Leur contenu rappelle parfois le passage célèbre de l'*Epinomis* concernant la religion astrale et la vie contemplative (986 B-E).

religions transmettent sans toujours les comprendre, et il ne subordonne la légitimité du signe qu'à une condition, à savoir qu'il respecte l' « exigence essentielle » du divin, par définition « bienheureux et indestructible » (20, 358 F). Certes, il voit dans l'absurdité de certains détails liés au mythe (ἀπορίας : 20, 358 F) la preuve de la « signifiance » de celui-ci et par là rejoint un des grands principes de l'exégèse chrétienne[1]. Mais que l'étonnant, le déconcertant, l'absurde soit aussi le moteur de la philosophie, c'est ce qu'admet, après l'auteur du *Théétète*, le chef de file des herméneutiques rationalistes et réductrices, Descartes lui-même.

Objectera-t-on que le classement hiérarchisé des interprétations exposées dans le *De Iside* — interprétations qui, sauf l'évhémérisme et, de façon moins nette, la démonologie, ne sont finalement pas rejetées — implique une correspondance entre différents ordres de réalité? G. Durand[2] écrit à propos de Platon : « Le platonisme... est peu ou prou une philosophie du « chiffre » de la transcendance, c'est-à-dire implique une symbolique... L'utilisation du symbolisme mythique, voire du calembour étymologique, chez l'auteur du *Banquet* et du *Timée*, suffit à nous convaincre que le grand problème platonicien était bien celui de la *reconduction*[3] des objets sensible au monde des Idées... ».

Plutarque procède au fond de la même façon que Platon, puisque ce qui est pour lui le mythe isiaque contient une vérité déjà chiffrée et tire sa vertu protreptique de ses bizarreries mêmes (ch. 17, 358 F : cf. *infra*, p. 194, note 6).

Pourtant, outre que le trajet entre le chiffre et le sens a été déjà effectué quand commence le *De Iside*, c'est par des opérations dialectiques (συναγωγή) ou plus stricte-

1. Cf. J. Pépin, *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique : l'absurdité, signe de l'allégorie*, *Studia Patristica*, I, 1957, p. 395-413.

2. *L'imagination symbolique*, 1968, p. 23-24.

3. C'est nous qui soulignons (les herméneutiques reconductives s'opposent aux herméneutiques réductrices, dont l'herméneutique stoïcienne fait partie).

ment logiques (induction, passage de l'εἶδος au γένος) que s'opère l'ascension d'une méthode d'herméneutique à une autre, jusqu'à l'adoption de l'herméneutique platonisante[1].

On objectera que les premières pages du traité semblent faire de la recherche une discipline mystérique et d'exaltation spirituelle. C'est incontestable, mais il y a là une certaine coquetterie de l'érudit qui n'oublie pas que, depuis la naissance du pythagorisme, la philosophie s'est organisée en thiases, ce qui rapproche d'ailleurs Cléa, supérieure des Thyiades de Delphes, des philosophes. Et surtout, la discipline exigée pour la recherche de la Vérité, de la réalité suprême n'est guère différente de celle que recommande Socrate dans le *Phédon* (66 B-67 D) et qui, par les moyens qu'elle met en œuvre et le but qu'elle s'assigne, est plus intellectuelle et même plus « cérébrale » que mystique.

Les intermédiaires inventés par Platon pour réunifier ce que la théorie des Idées avait séparé[2] connaissent chez Plutarque des sorts divers. Les démons sont au moins marginalisés. Quant au « réceptacle » du *Timée*, qui avait, comme on sait, changé de camp dans certaines formes de la Gnose, c'est en respectant à la fois la doctrine platonicienne du « lien » et la doctrine aristotélicienne du finalisme que Plutarque l'a « incarnée » en Isis. Seules la ferveur et la tendresse qu'il voue, comme nombre de ses contemporains, à la Bonne Mère peuvent donner lieu, dans la mesure où il y a intrusion de l'affectif dans l'intellectif, à des interprétations étrangères à la rationalité. Mais l'allégorisme isiaque est si soigneusement ciselé, si étroitement rattaché à l'ensemble de l'interprétation qu'il est difficile de lui donner un statut particulier.

Une autre exception par rapport à l'appartenance du *De Iside* à l'herméneutique dite « réductrice » peut être relevée dans le développement concernant la zoolâtrie :

1. Cf. *supra*, p. 28 sq.
2. Sur la continuité de la texture de l'Être — qui devient seulement plus lâche au fur et à mesure qu'on va des intelligibles aux sensibles, Platon n'a pas varié de la *République*, 510 A sq., au *Philèbe* : cf. ce qui suit.

là encore, Plutarque tente d'effacer le dualisme au profit d'un monisme optimiste. Tous les animaux, selon lui, portent en eux une parcelle de la Beauté et de l'Intelligence suprêmes. Les termes employés pour définir leur statut (αἴνιγμα τοῦ θεοῦ, ... ἰδιότητας κατὰ τὸ ἦθος ἀγαπητέον...) (76, 382 A-C) ont donné à penser que Plutarque, en spéculant sur des indices et des signes tenus pour évoquer, à propos de l'*infima species*, le *summum genus*, en recherchant dans l'Univers l'*idiotès*, se classait parmi les tenants de l'herméneutique reconductive mystique. Il est vrai qu'un passage comme celui que nous venons d'évoquer n'est pas sans faire penser à des formes « basses » de mysticisme, comme la théurgie. Mais on ne doit pas oublier que Plutarque emploie là un argument désespéré pour valoriser, si peu que ce soit, la zoolâtrie égyptienne. En tout état de cause la correspondance entre le microcosme et le macrocosme, postulée depuis les Présocratiques, ne saurait permettre à elle seule de distinguer ce qui, dans la pensée grecque, ressortit au rationalisme et ce qui ressortit à une religiosité mystique (si ce mot a un sens dans un tel contexte).

Enfin, il importe de se rappeler que Plutarque tient à donner des gages à la théorie stoïcienne de la « sympathie universelle » pour mieux la contester. Il en exclut tout ce qui n'est pas « animé ».

Recours très limité à la démonologie, dualisme modéré (conception du Mal comme une « pesanteur », organisation d'un système théologique qui retrouve dans la triade osirienne une véritable unité, prise en charge par le divin de tout l'Être jusqu'au seuil de l' ἄπειρον) — aussi modéré que possible pour qui refuse le matérialisme immanentiste des Stoïciens, piété teintée de sentimentalité, mais résolue à faire de la philosophie rationaliste l'instrument unique des hommes éclairés dans leur quête du divin : tels sont les grands traits de la « doctrine théologique » du *De Iside*. Ils ne permettent pas de distinguer dans cet ouvrage une conversion du génie grec déclinant aux dernières formes — mystiques, magiques et irrationnelles — de la pensée antique.

La philosophie de Plutarque dans le « De Iside »

Il importe de noter tout d'abord que les développements philosophiques du *De Iside* sont limités dans leur portée par le but même de l'ouvrage, qui est d'ordre religieux. On peut poser le problème débattu par Plutarque en ces termes : comment expliquer l'existence dans le culte égyptien (et, comme par parenthèse, dans les cultes grecs) de mythes et de rites *funèbres* ? La conclusion de la discussion — la diérèse dialectique — concerne la religion et apporte, on l'a vu, une série de réponses fort nettes : 1) Le panthéon, dans les personnalités des dieux, leurs fonctions, leurs relations réciproques, est la transposition d'une théogonie. 2) Les dieux sont des puissances[1] surbordonnées à un Λόγος, à une Πρόνοια unique (ch. 67, en contradiction avec le ch. 45). 3) La mort ne concerne ni les dieux, ni les âmes. Elle ouvre à l'homme, en le dépouillant de son corps, le monde de l'Intelligible (ch. 78).

Il ne reste plus grand chose, à ce stade, du dualisme, que Plutarque invoquait comme un principe d'explication commun à toutes les philosophies. J. Dillon montre[2] qu'en bien des endroits, et par exemple dans le *De tranquillitate animi* (15-16, 474 B-C), on trouve un dualisme véritable, comparable à celui de l'hermétisme[3] ou de Philon[4]. Ce dualisme est lié à la démonologie dans le *De tranquillitate*. Or on a vu que dans le *De Iside* la démonologie ne joue aucun rôle dans l'exégèse platonisante qui couronne l'édifice. Elle n'a servi en somme que

1. Comme le fait remarquer J. Dillon, *The middle Platonists*, 1977, p. 161, l'emploi de δυνάμεις à propos des dieux subordonnés n'est pas contraire à l'esprit du platonisme (cf. *supra*, p. 100, et *Cratyle*, 405 A).
2. *Op. cit.*, p. 216 sq.
3. *Corpus Hermeticum*, IX, 3.
4. *Quaest. in Exod.*, I, 23.

d'élément provisoire à l'échafaudage qui a permis l'ascension dialectique[1]. Mais il y a plus : il semble qu'à l'époque où Plutarque composa le *De Iside* il ait compris que le platonisme est en lui-même, et sans qu'il soit besoin de recourir, à l'occasion, à quelque mythe de médiation comme celui du *Banquet*, une philosophie de la médiation. Les hésitations de la pensée, dans l'ensemble des *Moralia* comme dans le *De Iside*, reproduisent celles du platonisme : le dualisme extrême du *Phédon* (incompatibilité du pur et de l'impur, χωρισμός des Idées)[2] inciterait à mettre ce dialogue sous le patronage de Pythagore si le sujet même et l'ambiance de l'œuvre n'étaient si pathétiquement platoniciens. On a l'impression que la crise du *Parménide* libère chez Platon son désir profond de conciliation des contraires (encore que la théorie de l'âme exposée dans la *République* le manifeste déjà). La dialectique du Même et de l'Autre dans le *Sophiste*, la construction du monde des mixtes dans le *Philèbe*, et même la théorie des deux âmes dans les *Lois*, invoquée par Plutarque (48, 370 F), manifestent la tendance profonde du platonisme à la conciliation des contraires.

Le premier problème qui se pose à ce sujet est celui de l'engagement du Λόγος dans le sensible : au niveau de l'individu, Plutarque ne semble pas voir la difficulté du problème qu'il règle — ou croit régler — dans le *De Genio Socratis* (20, 588 F-589 B) en employant, avec une valeur en fait métaphorique, le concept stoïcien de συνένταις ; au niveau de la cosmologie, le mythe osirien fournit également des métaphores commodes : l'âme d'Osiris semble bien représenter non, comme le pense J. Dillon[3], l'aspect transcendant du Λόγος, mais Dieu lui-même, qui peut être désigné comme la parfaite intelligence et la parfaite intelligibilité (cf. 67, 377 F), mais

1. Le ch. 27 servira cependant à transposer la liturgie des Mystères en une quête intellectuelle.
2. Encore que la doctrine de la παρουσία des Idées soit, elle aussi, déjà envisagée dans le *Phédon*.
3. *Op. cit.*, p. 200-201.

qui, à l'endroit même où Plutarque l'identifie à l'âme d'Osiris (54, 373 A), est à la fois l'Etre, l'Intelligible et le Bien (τὸ ὄν... καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθόν). L'importance attribuée dans le *De Iside* à l'allégorie physique explique peut-être cette ambiguïté. L'intelligible, pris comme principe médiateur, participe à la « création continue » du monde sous la forme de λόγοι, d'εἴδη et d'ὁμοιότητες (54, 373 A ; cf. 2, 351 F : τὸν ἱερὸν λόγον), ou encore d'ἀπορροαί (59, 375 B). Les λόγοι (σπερματικοί) — notion empruntée au stoïcisme — figurent chez Philon dans un contexte comparable[1]. Dans la partie céleste et astrale du monde, ces « émanations » d'Osiris sont soustraites à la φθορά (sauf en ce qui concerne les éclipses : 49, 371 B) ; en-deçà de la sphère céleste, au contraire, elles suivent le cycle des morts et des renaissances (59, 375 B). La ligne de partage des deux mondes est assez floue : si on met à part le problèmes des éclipses solaires, il apparaît parfois que la φθορά sévit jusqu'à la lune (55, 373 D : μέχρι σελήνης), ce qui rappelle la distinction platonicienne, puis aristotélicienne entre le monde supralunaire et le monde sublunaire. Le plus souvent, cependant — et il s'agit là d'une prise en compte des cycles de la végétation (65, 377 B) — c'est à la Terre et à son environnement immédiat que se confine la puissance de la φθορά (49, 371 B ; 59, 375 B) et, par conséquent, l'action salvatrice d'Isis. L'équivalence établie par Plutarque entre son interprétation platonisante et les données hésiodiques confirme approximativement l'identification d'Isis à la Terre (57, 374 C). Les deux aspects d'Osiris, désignés comme son « âme » et son « corps » (54, 373 A-B) correspondent donc à deux aspects du Λόγος : l'un, transcendant, n'est pas distinct du dieu suprême, présenté tantôt comme le Bien ou l'Un platoniciens, tantôt comme une « Πρόνοια », dont le nom et les fonctions rappellent, bien entendu, la philosophie du Portique ; l'autre aspect d'Osiris, immanent au κόσμος, se rattache assez bien à certains aspects

1. *Legatio*, 55.

du platonisme : παρουσία des Idées dans les dialogues antérieurs au *Phédon*[1], continuité de l'Etre depuis l'un jusqu'à l'ἄπειρον exclusivement (*Philèbe*). A vrai dire, plutôt que d'immanence, il faudrait parler de transcendance sans χωρισμός. Après le *Parménide*, écrit L. Robin[2], « le Bien est la seule réalité vraiment transcendante... Il n'y a plus qu'une seule réalité et un seul monde, mais à des degrés divers d'ordre ou de confusion » : *mutatis mutandis*, cette phrase conviendrait bien à la métaphysique de Plutarque, à une différence près, qui est importante : le Λόγος de Plutarque est transcendant par sa « perfection ontologique », mais non par son action, qui est relayée par Isis surtout, mais aussi par les « puissances auxiliaires » et, finalement, par Horus lui-même, qui lutte pour se préserver de la « confusion ». Le rôle actif d'Isis, en particulier, déborde largement l'image du réceptacle de cire dans lequel l'Idée imprime sa marque comme le ferait un sceau[3]. Cette image est couramment employée par les auteurs du moyen platonisme[4] et par Philon[5]. Ce qui fait problème ici, c'est qu'on ne retrouve pas dans les épisodes mythiques concernant le corps d'Osiris l'équivalent des deux régions du monde distinguées par Plutarque. On ne nous parle pas d'un « corps glorieux » qui aurait échappé à la φθορά. Cela tient peut-être pour une part à la précarité de cette distinction, mais aussi, sans doute, à l'inadéquation partielle du symbole choisi et de

1. Cf. *supra*. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 1951, voit dans le *Phédon* le premier dialogue où soit envisagé le χωρισμός des Idées. Mais Socrate n'a pas encore tranché : « Il faut... uniquement dire qu'une chose est belle par une « présence » ou une « communication » (du) beau en soi » (L. Robin, *Platon*, 1968, p. 78). Le problème sera repris dans le *Parménide*. En tout cas, la théorie de la « participation » aux Idées ou au divin n'implique pas *ipso facto* l'immanence des Idées ou du divin, comme l'écrit J. G. Griffiths, p. 254 sq. à propos du ch. 1 du *De Iside*.
2. *Op. cit.*, p. 123-124.
3. Cette image rappelle, avec un sens différent, les termes du *Théétète* 191 C sq.
4. Cf. Didyme cité par Eusèbe, *Prép. év.*, XI, 23, 3-6.
5. *Ebr.*, 133 ; *Migr.*, 102 sq. ; *Mut.*, 134 sq.

l'exégèse proposée : si l' « aspect » immanent du Λόγος représente l'ensemble des Idées considérées dans leur aspect immanent, sa divisibilité n'est rien de plus que l'expression même de la multiplicité des Idées et elle ne saurait rien évoquer qui touche de près ou de loin à la corporéité, laquelle est indétermination, c'est-à-dire divisibilité indéfinie ; s'il représente, au contraire (ou en même temps), l'aspect médiatisant du Λόγος, il ne peut pâtir que dans la mesure où il agit, c'est-à-dire s'intègre dans un ensemble (système ou chaîne) d'actions et de réactions, ce qui nous éloigne plus encore du mythe. On remarquera d'ailleurs que Plutarque ne mentionne nulle part la procréation d'Horus (distinct d'Aouéris et d'Harpocrate) et insiste sur la quasi-stérilité du corps d'Osiris mort : la perte du phallus (18, 358 B), la faiblesse d'Harpocrate (19, 358 E) — qui, selon certaines sources égyptiennes[1], avait été à la fois engendré et enfanté par Isis — n'aident nullement à comprendre le caractère « spermatique » des émanations du Λόγος. Il semble qu'on retrouve ici, au carrefour du stoïcisme et des philosophies de la transcendance, une difficulté déjà éprouvée par l'auteur du *Timée* lorsqu'il tentait d'introduire dans le Vivant en soi, modèle éternel du monde (30 C-D), une corporéité cautionnée par les Idées[2].

La prédominance d'Isis dans le *De Iside* n'a pas seulement une signification cultuelle, liée à l'extraordinaire popularité de son culte ; elle manifeste la prédominance de fait, dans le traité, de la cosmologie et de la doctrine du *Timée*. Si importante que soit par ailleurs l'influence sur Plutarque du *Phédon*, de ses antécédents et de ses prolongements pythagoriciens, il est certain qu'il partage avec ses contemporains l'idées que « le *Timée* n'est pas une retombée, mais un temps fort, celui où culmine l'hypothèse téléologique »[3] énoncée, précisément, dans le *Phédon*.

1. *Pap. du Louvre* 3079.
2. Cf. A. Rivaud, Notice au *Timée*, C. U. F., p. 33.
3. H. Dumery, *De la difficulté d'être platonicien*, in *Permanence*

Isis est le lieu, la matière, le réceptacle, la nourrice de toutes choses (52-53, 372 E ; 56, 373 F, 374 B) : autant de termes utilisés par l'auteur du *Timée* (48 E-52 D) dans l'exposé de sa théorie de la χώρα. La χώρα est si difficilement concevable au sein du platonisme (elle ne semble pas être, en tout cas, la substance matérielle des choses comme chez Descartes), que l'on comprend aisément que Platon ait tenté de l'évoquer par des métaphores, auxquelles Plutarque donnera un sens plus littéral, en introduisant en outre la notion d' ὕλη, qui n'est pas platonicienne. Dans l'expression χώρα καὶ ὕλη (53, 372 F), καί est évidemment épexégétique ; il ne s'agit pas d'un simple « contenant » du monde, notion préphilosophique que Plutarque identifie au Chaos hésiodique (57, 374 C), ni d'un matériau inerte, et ce, bien que Plutarque la compare successivement à la cire sigillaire (54, 373 A) et aux excipients des parfums (58, 374 E-F)[1]. Elle conditionne l'apparition

de la philosophie (Mélanges J. Moreau), 1977, p. 11. On peut ajouter que ce qui a empêché Plutarque d'être facilement dualiste, c'est, non pas l'influence du Portique, mais bien celle de Platon, qui se proclame dualiste mais qui est le philosophe de la « continuité » de l'Être.

1. Plutarque s'en prend ici aux Stoïciens, qui considèrent la matière comme ἄποιος (cf. Diog. La., 7, 134) et ἄψυχος : cf. H. von Arnim, *S. V. F.*, II, 205 et 287. Platon lui-même (*Timée* 50 E) compare le « réceptacle » à l'excipient insipide et inodore dont usent les parfumeurs, mais c'est en un tout autre sens : le réceptacle est une essence, « mais (sa) fonction même exige qu'il soit dénué de toute essence ; c'est donc, à proprement parler, un être dont l'essence est de n'en avoir pas » (L. Robin, *Timée*, note 150, in *Platon, Œuvres complètes*, éd. de la Pléiade). Il n'en reste pas moins que, pour Plutarque, la matière-réceptacle tend vers le Bien, et que c'est là sa ποιότης. Sur ce point le *De Iside* marque une évolution (et, à notre avis, un progrès) sensible par rapport au *De Procreatione*. Cette évolution a été progressive : dans le *De Facie* (944 E) et dans l'*Erôticos* (24, 770 A-B) une certaine spontanéité est déjà accordée à la matière. Cette idée ne découle pas seulement de l'aristotélisme : elle prolonge la théorie des Idées, causes formelles et agents téléologiques ; certes, chez Platon, le dynamisme semble être à peu près entièrement l'apanage des Idées, mais grâce à certaines médiations (l'action par exemple du τεχνίτης) le modèle « idéel » joue un peu le rôle de l'entéléchie aristotélicienne, et le τεχνίτης n'est parfois qu'une fiction commode (c'est le cas du νομοθέτης du *Cratyle*, du δημιουργός du *Timée*).

du sensible, mais participe elle-même de l'Intelligible. Cette participation, que l'auteur du *Timée* (51 A) considérait comme « embarrassante et très difficile à entendre », Plutarque pense la clarifier en empruntant à Aristote sa théorie des rapports de la matière et de la forme : comme Isis désire s'unir à Osiris et enfanter par ses œuvres, la « matière » désire la forme ; elle est prégnante de toutes les formes du sensible (cf. 56, 374 B : πλήρης... ἐστιν ἡ ὕλη τοῦ κόσμου, et 57, 374 D ; 58, 374 E-F sq.), et c'est là cette qualité, constante dans et par le changement même, qui l'apparente à l'Intelligible (58, 374 E-F et *Timée* 50 B), qui en fait, pour transposer en fonction de la théorie des Idées les termes du *Timée* (50 E), une Forme en dehors de toutes les Formes. Le statut priviligié de la χώρα, joint au dynamisme qu'implique en apparence l'élan de la matière aristotélicienne vers sa forme permet à Plutarque d'attribuer à Isis des fonctions dont est dépourvue la χώρα du *Timée*. Elle ne se contente pas de recevoir, conserver et nourrir les « raisons séminales » : elle contribue à les fortifier (συνίστησι : 59, 375 C), assure leur répartition (διανέμουσαν : 64, 377 B), réablit l'harmonie cosmique (συναρμόττεν πάλιν : 54, 373 A) menacée par le désordre et la φθορά. Comme dans les théories de l'âme du *Phèdre*, du *Sophiste*, du *Timée* et des *Lois* (cf. 60, 375 C : ἔμψυχον), le pouvoir régulateur et régénérateur d'Isis se manifeste et agit par le mouvement (ch. 63 et *passim*), ce qui permet à Plutarque d'utiliser, entre autres, les étymologies mobilistes du *Cratyle* (60, 375 C-D ; 62, 376 A-B). Ce mouvement, orienté vers le Bien (49, 371 C, etc...), comme le désir qui guide Isis vers Osiris, est à la fois autonome (62, 376 A) et conforme à la science et à l'intelligence

De plus, en tant qu'elle entretient et restaure la vie du κόσμος, Isis est à la fois matière et forme, ce qui la différencie radicalement de la matière aristotélicienne et prolonge plutôt la doctrine du *Philèbe*, selon laquelle le sensible est, à tous ses degrés, et jusqu'à l'ἄπειρον exclusivement, pénétré et ordonné par la Forme, conception qui permet, finalement, de se passer de la matière pour expliquer le monde : c'est ce « matérialisme de l'Idée », phase ultime de l'évolution de la pensée de Platon, que Plutarque illustre dans le *De Iside*.

(60, 375 C). On peut ici faire remarquer que ces qualités ne sont pas rigoureusement intrinsèques puisqu'elles dépendent de la force d'attraction de l'Intelligible, que Plutarque croit retrouver dans l'Erôs primordial d'Hésiode (57, 374 C). D'autre part Isis paraît bien être, selon Plutarque, à l'origine de la création du monde. Il écrit en effet (62, 376 C) : καθ' ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος[1] ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεῖ βεβηκὼς εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθεν : c'est là le commentaire d'un mythe présenté comme égyptien, selon lequel Isis aurait, par une opération chirurgicale, donné à Zeus l'usage de ses jambes. Isis ne correspond pas à l'âme du monde du *Timée* : elle relaye, au cœur du sensible, l'action continue des λόγοι σπερματικοί et joue en même temps le rôle du démiurge. A vrai dire, il semble que Plutarque dispose, entre le Λόγος transcendant et le σπερματικόν, trois puissances médiatrices : le Λόγος immanent, l'âme du monde démiurgique et l'âme du monde régulatrice ; aussi bien est-ce en fonction d'une passivité purement virtuelle qu'Isis sert de « lieu et de matière » (53, 372 F) à Typhon. En fait, ce qu'il peut y avoir de purement passif dans le κόσμος se réduit, comme dans le *Philèbe*, à une étroite frange d'indétermination, symbolisée par Nephthys (58-59, 375 A-B). Le principe actif, l'adversaire de Typhon, « s'incarne » aussi bien dans Osiris (49, 371 B ; 59, 375 B-C) et dans Horus (55, 373 C-D ; 62, 376 B-C) que dans Isis. En tant que réceptacle et qu'entité intelligente, Isis, comme le note J. Dillon[2], fait penser à la Sophia philonienne. On suit moins aisément J. Dillon lorsqu'il voit en

1. On remarquera que Plutarque considère ici le λόγος comme la pensée de Dieu, ce que faisaient également ses prédécesseurs du platonisme moyen (cf. J. Dillon, *op. cit.*, p. 201). Aristote approuve ceux qui font de l'âme « le lieu des Idées » (cf. *De Iside*, 58, 374 F) : *De Anima* 429 A 27, sans qu'on sache à qui il fait allusion. Du fait que le νοῦς platonicien n'est pas les Idées, mais, ayant vécu parmi elles, conserve la possibilité de s'en souvenir, la formule d'Aristote peut s'appliquer à Platon (L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, 1908, p. 216).

2. *Op. cit.*, p. 204.

372 E-F la preuve de l'identification d'Isis à l'Ame irrationnelle du Monde. Il existe sans doute chez les auteurs du moyen platonisme une tendance à identifier l'aspect positif de la matière à l'Ame du Monde et à rapprocher l'une et l'autre de la Dyade du pythagorisme et de l'ancienne Académie. Mais, en ce qui concerne le *De Iside*, on ne peut pas affirmer qu'Isis représente exactement l'ἄπειρον[1] : dans les confins du sensible qui échappent au πέρας elle tend à s'effacer derrière Nephthys qui, elle aussi, est un élément moteur, donc une âme, mais une âme productrice de φθορά (63, 376 E). A. Torhoudt[2] s'est fondé sur un passage (certainement altéré) du *De Iside* (54, 373 B-C) pour tenter de démontrer que, selon Plutarque, la matière (prise au sens particulier du mot ὕλη dans le contexte du *De Iside*) est par nature imparfaite (φύσει ἀτελῆ) : telle serait une des significations de la précréation mentionnée en 54, 373 B-C. Nous citons le passage : (cette précréation) αἰνίττεται τὸ πρὶν ἐκφανῆ γενέσθαι τόνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι τῷ λόγῳ τὴν ὕλην φύσει ἐλεγχομένην ἐπ' αὐτὴν ἀτελῆ τὴν πρώτην γένεσιν ἐξενεγκεῖν. Nous espérons avoir montré ailleurs[3] que les quatre mots φύσει ἐλεγχομένην ἐπ' αὐτήν, obélisés par la plupart des éditeurs, ne pouvaient en effet être acceptés tels quels, et nous avons suggéré une « conjecture d'attente »; mais il nous paraît, en tout état de cause, hors de doute que συντελεσθῆναι et ἀτελῆ se rapportent respectivement à κόσμον et à γένεσιν : ce qui est ἀτελής, c'est Arouéris, l'avorton, et cet épisode mythique prouve simplement que l'activité et le pouvoir de l'Ame du

1. Il n'est pas impossible que selon des textes égyptiens encore inconnus de nous Isis ait eu avec Seth des rapports sexuels (cf. le *Papyrus Jumilhac*, 3, 1 sq.), ce qui expliquerait l'acte meurtrier de Seth : c'est en tout cas dans un contexte fortement marqué par les métaphores sexuelles que Plutarque écrit à propos d'Isis qu'elle est « le domaine et la matière à la fois du Bien et du Mal » (53,372 E).

2. *Een onbekend gnostisch systeem in Plutarchus' de Iside et Osiride*, 1942.

3. Notes critiques sur quelques passages du *De Iside et Osiride* de Plutarque, *R. É. G.*, 85 (janv.-juin 1972), 63-71.

Monde sont inséparables de l'activité et du pouvoir du Λόγος. Si le chaos précosmique introduit en effet dans le *Timée* (53 A sq.) un semblant de dualisme, cela tient au rôle des éléments et de la cause errante, et non à celui de la χώρα. On ne peut identifier Isis à « l'âme désordonnée », qui joue un si grand rôle dans le *De procreatione*[1]. Selon la Gnose valentienne, la matière, essence informe (οὐσίαν ἄμορφον), est l'enfant de Σοφία qui, voulant connaître la grandeur du Père, avait tenté de dépasser sa condition en s'unissant à Ὅρος (la limite). Le support et l'essence de la matière cosmique (σύστασις καὶ οὐσία τῆς ὕλης... ἐξ ἧς ὅδε ὁ κόσμος συνέστηκεν) s'identifie donc à la pensée de Σοφία mue par une exaltation et une passion impures, suivies d'ailleurs d'un retour sur soi générateur de tout ce qui, dans le monde, est animé. Les concepts mis en jeu ici sont certes très proches de ceux que manie Plutarque, mais l'ensemble de la théorie ne concorde pas avec le *De Iside*, où la quête d'Isis est légitime, où la σοφία est cette quête même, qui, sur le plan cosmique, s'identifie avec la matière, où enfin la motricité cosmique, bénéfique et douée de raison, coïncide tantôt avec une « expansion », tantôt avec une « rétraction » (ch. 62). Ici encore, les arguments de Torhoudt ne seraient acceptables que si la matière apparaissait, notamment dans le *De Iside*, comme « imparfaite ». Et elle apparaîtrait telle si Plutarque n'avait mis tant de soin à préciser qu'Isis, quoique patronne de la quête philosophique, liée elle-même à l' « incomplétude » humaine, est plus proche de l'être en puissance et en attente d'Aristote que de l'être incomplet des Gnostiques. Pour Plotin, la manière étant, en puissance, toutes choses, n'a pas d'être par elle-même, est finalement non-être. Malgré le ch. 77, Plutarque n'a

1. 1014 D-E, 1015 D, 1024 C. La précréation décrite dans le *De Iside* ne ressemble au chaos que dans la mesure où celui-ci reçoit de l'âme précosmique des impulsions trop brèves, et incapables, par là-même, de créer un ordre, fût-il cyclique.

2. Cf. P. Duheim, *Le système du monde de Platon à Copernic*, t. II, 1965, nouveau tirage 1974, p. 318 sq.

pas voulu aller jusqu'au bout de sa thèse : cela ne prouve pas qu'il l'ait empruntée.

A eux trois, l'intelligible, la matière et le monde, limité et achevé (373 C) mais entaché de corporéité (373 B), constituent ce que Plutarque (55, 373 E) appelle ἡ ... κρεῖτ. των καὶ θειοτέρα φύσις. La nature mauvaise — Typhon — constitue-t-elle, comme le pense Dillon[1], une ἀρχή, une δύναμις autonome? C'est sans doute, on l'a vu, prendre dans un sens trop littéral la solennelle profession de foi dualiste[2] des ch. 46-48 et confondre deux niveaux dialectiques différents. Répétons que si Plutarque avait voulu s'en tenir à des positions dualistes, l'exposé doctrinal devait s'achever avec la doctrine iranienne[3]. Si l'on se réfère au texte de Platon que Plutarque considère comme le plus nettement dualiste, le livre X des *Lois*, on identifiera Typhon à l'âme mauvaise, responsable de tout mouvement irrationnel dans l'Univers (898 B). Mais une première remarque s'impose d'emblée : c'est que, dans le *De Iside*, cette âme n'agit que dans le monde sublunaire. Il ne saurait donc être question d'identifier totalement le mouvement typhonien au « mouvement de l'Autre » du *Timée* ; et pourtant, de même qu'Horus, en tant qu'issu du Λόγος, tantôt entraîne Typhon dans sa course, tantôt le rejette loin de lui (*De Iside*, 62, 376 B-C), de même le mouvement régulier de la sphère des fixes domine les mouvements des sphères planétaires et les entraîne partiellement avec lui (*Timée* 39 A). D'ailleurs, si Plutarque limite la portée de son dualisme sur le plan cosmographique, l'auteur des *Lois* fait de même sur le plan cosmologique : comme le montre M. Guéroult[4], l'âme bonne,

1. *Op. cit.*, p. 202-203.
2. Reprise par Atticus et Numenius, rejetée par Plotin (cf. Dillon, *op. cit.*, p. 203).
3. Ajoutons, avec P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, p. 115, que dans le *De Iside* la personnification des principes accentue leur opposition.
4. Le X[e] livre des *Lois* et la dernière forme de la physique platonicienne, *R. É. G.*, 37 (1924), p. 27-78.

après avoir engendré l'âme mauvaise[1], se compose avec elle et la dirige, et bien que les deux principes soient antithétiques comme le Limité et l'Illimité, l'Un et la Dyade, leur synthèse se rapproche d'un monisme idéaliste, et le dualisme aboutit à une harmonie. Plutarque a donc bien compris que le platonisme tendait, dans tous les domaines et sous des noms divers, à l'harmonisation[2], et il admet, sans y insister, que Typhon est inséparable de l'harmonie du monde (cf. 40, 367 A ; 49, 371 A ; 55, 373 C-D) : Horus « énerve » Typhon sans le tuer, et Plutarque en conclut ce qui suit : τὸ πᾶν ὁ λόγος διαρμοσάμενος σύμφωνον ἐξ ἀσυμφώνων[3] μερῶν ἐποίησε). La « cause errante » du *Timée*[4] implique, apparemment, une sorte de dualisme, mais ce qui s'est passé « avant la naissance du ciel » ne sert qu'à rendre possible la description d'une création fictive ou du moins achronique, à suggérer la dispersion logique des éléments pour affirmer la cohérence téléologique du κόσμος.

Ce n'est pas sans vigueur ni rigueur que dans le *De procreatione* Plutarque défend contre Xénocrate et Crantor la thèse selon laquelle l'âme du monde a été créée dans le temps : selon lui[5], Platon tient pour incréée l'âme précosmique et pour créée l'âme que Dieu a faite à partir d'elle. La création serait en somme une mise en ordre[6]. En ce sens, la matière a contribué à la création comme puissance médiatrice : le passage difficile concernant la création de

1. Parce que l'Être, pour reprendre une expression scholastique, est « diffusivum sui ».
2. C'est donc bien à tort que Syrien, *In Arist. Met.* Δ, reproche à Plutarque, comme hérétique par rapport au platonisme, son « interprétation dualiste » du passage des *Lois* concernant les deux âmes.
3. Il s'agit sans doute d'une harmonie « de tension », comparable à l'harmonie héraclitéenne des contraires (cf. *De Procreatione*, 27).
4. 48 A sq.
5. *De Procr.*, 9. Sur les rapports entre le *De Procr.* et le *De Iside*, cf. P. Thévenaz, *op. cit.*
6. On peut penser que lorsque Platon parle de l'apparition du temps, image mobile de l'éternité, il a en vue le temps scandé par des rythmes, le temps « cosmique », différent de la *durée* précosmique (cf. *De Iside*, 1, 372 E, où βίος peut désigner le temps vécu par le « Vivant en soi » et χρόνος la durée).

l'Ame du monde dans le *Timée* (35 A sq.) montre comment le Démiurge a composé, en mélangeant la substance indivisible et la substance divisible qui est dans les corps, une troisième sorte de substance, intermédiaire, comprenant et la nature du Même et celle de l'Autre (τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως καὶ τὴν τοῦ ἑτέρου) puis associé le Même et l'Autre selon les modalités de cette substance intermédiaire.

Or, pour mieux comprendre la solution que Plutarque a voulu donner au problème du Mal, on peut se demander quel est le statut de Seth à l'intérieur de l'interprétation platonisante. Non pas un dieu — ce qu'exigerait un strict dualisme, ni un démon, puisque la démonologie a été dépassée au cours de l'ascension dialectique, mais bien un principe, apparemment cosmologique, ontologique en fait, le premier aspect permettant rétroactivement de mieux comprendre le second. Comme l'explique Plutarque, qui reprend ici la philosophie platonicienne de l'Autre ou de la Dyade indéfinie, l'existence du non-être est indispensable pour rendre compte non seulement de la pluralité des choses, mais des cycles qui permettent d'envisager une sorte d' « Éternité mobile » à propos du monde. Cet ordre cyclique n'est possible que parce qu'il y a du désordre (19, 358 D ; 20, 358 E ; 40, 367 A ; 55, 373 C). Le Mal rend compte du monde tel qu'il est : il ne s'agit donc pas du Mal purement logique des Stoïciens (« le Bien n'a de sens que s'il y a du Mal »), mais de quelque chose de « corporel », au sens où les Stoïciens entendent ce mot, qui exprime la double force qui fait le monde tel qu'il est : celle du désordre et de la φθορά, celle de l'ordre et de la recréation perpétuelle. Selon Aristote (*Phys.* IV, 2, 209 B), Platon identifiait la Dyade indéfinie au « réceptacle », c'est-à-dire, selon le vocabulaire du *Timée* et de Plutarque lui-même, à la matière. L'auteur du *De Iside* s'éloigne ici de son maître, et la raison en est claire : la Dyade selon Platon fait que l'espace soit dans les Idées quoique les Idées ne soient pas dans l'espace[1].

1. L. Robin, *Platon*, 1968, p. 106.

Cette façon de poser le problème est proprement ontologique. Il devient cosmologique chez Plutarque qui, on le sait, considère la création du monde décrite dans le *Timée* comme la projection dans l'espace et le temps du monde des Idées (*De procreatione*). Typhon est d'ailleurs lié à l'espace et au temps, et ne peut agir que dans le monde sublunaire. Quant à la matière, ployable et transformable en tous sens, elle joue dans le *De Iside* un rôle comparable en un sens à celui de Typhon, mais à l'aide du « plein » et non du « vide », du côté de l'Etre et de l'Intelligible, et non du côté de Typhon, qui est, comme le Méphistophélès de Goethe, « celui qui nie ». Enfin, si Plutarque a inventé (ou mis en évidence) le mythe de l'union prénatale d'Isis et d'Osiris, c'est pour indiquer que la matière ordonnée du monde n'a plus rien à voir avec la matière précosmique, ἀεὶ βιαζομένη εἰς τὸ ἀόριστον ἀναδῦναι (*Quaest. Conv.*, 719 E)[1]. Il résulte de tout cela que l'on ne peut suivre qu'avec précaution J. Dillon[2] lorsqu'il identifie Isis à la « substance divisible » : ces termes ne conviennent guère au *De Iside* car, en tant que réceptacle, Isis a pour fonction principale de rassembler, et non de diviser les éléments corporels : c'est pour cela qu'elle prend toutes les formes possibles (77, 382 C, etc...). On est loin de cette dispersion logique de l'Etre que Platon n'ose décrire qu'en donnant au *Timée* une allure mythique. D'autre part,

1. *Contra* D. Babut, *Pl. et le st.*, p. 287. On se référera aux belles pages consacrées par D. Babut au mal dans l'homme : il y parle de « souillure congénitale » (citation du *De Sera*, 562 B : p. 300), de « *dualisme psychologique*, simple reflet du dualisme cosmologique », p. 301. Platon n'aurait pas récusé ces idées, bien que la violence de l'expression, dans ce domaine, l'eût certainement étonné. En fait, Plutarque adresse cette violence aux Stoïciens, pour lesquels le mal qui peut se trouver dans l'homme est étranger à la nature humaine et provient de causes extérieures. Or, sur le plan même de la cosmologie, le Mal selon Plutarque est bien peu efficace : son mouvement propre lui est confisqué par Horus (ch. 55) et même par Nephthys (ch. 14). Plus exactement, il est « converti », réduit à l'impuissance ou même chassé (ch. 62). Pour Plutarque et pour Platon, comme le Même implique l'Autre, le mouvement implique l'inertie, le Mal est inertie.

2. *Op. cit.*, p. 208.

si Isis, la matière, comme la « 3e substance » du *Timée*, est en rapport à la fois avec le Même (Osiris) et l'Autre (assimilable à Typhon au moins dans le contexte du *De Iside*), elle assure leur complémentarité et rend par là possible la création d'un ordre cosmique. Loin d'être « κακοποιός » (Dillon), elle serait plutôt « κοσμοποιός », et tel est bien le rôle qu'elle assume dans les recréations cycliques de l'univers platonicien décrites, notamment à propos de la végétation, dans le *De Iside*.

En ce sens, l'entité personnifiée en Isis constitue une véritable création métaphysique. Comparable, dans sa recherche d'un εἶδος, à la matière aristotélicienne, elle s'en éloigne dans la mesure où elle est investie d'un véritable pouvoir créateur et se rapproche plutôt de la Σοφία de la Gnose valentinienne : la même quête douloureuse les caractérise, comme elle caractérise aussi Πενία dans le mythe du *Banquet*[1].

De son union avec Ὅρος, Σοφία enfante un être informe (οὐσίαν ἄμορφον). Mais ce n'est là, comme dans le cas de la création précosmique du *De Iside*, qu'un premier essai. Σοφία devient le support ontologique (σύστασιν καὶ οὐσίαν) de la matière cosmique. Cette tradition gnostique citée par P. Duhem[2] montre bien que l'idée que la matière est principe de désordre et de mal n'est pas liée aux composantes dualistes de la Gnose. La corporéité de la matière s'affirme avec les Stoïciens, pour qui l'ὕλη est l'élément auquel les corps doivent leur densité (alors qu'ils tiennent du πνεῦμα leur élasticité). Ils l'identifient

1. Sur l'interprétation plutarchéenne du mythe du *Banquet*, cf. *De Iside*, 57, 374 B-E. Les métaphores sexuelles et conjugales employées. par Plutarque à propos des relations entre l'Intelligible et la Matière aboutissent à faire du divin plus qu'un modèle : un objet de désir, ce qui, par-dessus le *Théétète*, annonce Plotin. En ce sens, la théorie de la matière contenue dans le *De Iside* marque à la fois, paradoxalement, un progrès par rapport au *De Defectu* (414 D : ἡ ὕλη, στέρησις οὖσα, ἀναφεύγει πολλάκις καὶ ἀναλύει τὸ γιγνόμενον ὑπὸ τῆς κρείττονος αἰτίας) et un retour au platonisme authentique. Heinze voit à l'origine de ce retour l'influence de Xénocrate (*Xenokrates*..., 1892).

2. *Le système du monde*, tirage de 1974, p. 318-323.

parfois au Mal. Mais c'est Plotin qui, se référant d'ailleurs à Aristote, en fera l'indétermination pure, l'ἄπειρον.

Encore peut-on dire que la personnalité d'Isis et son activité même sont pensées et exprimées en termes de μίμησις, mot dépréciateur dans tout contexte platonicien : εἰκών... ἐστιν οὐσίας ἡ ἐν ὕλῃ γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γινόμενον (53, 372 F ; 64, 377 A). Mais à l'époque de Plutarque l'idée de l'imitation de Dieu apparaît comme très positive et sera adoptée par les Chrétiens avec le succès que l'on sait.

Sans faire ici, comme ci-dessus, appel à la foi pour caractériser la piété de Plutarque et aussi selon Plutarque, D. Babut[1] écrit : « Le culte doit être *raisonnable*, puisque c'est... la disposition intérieure... qui importe ; il doit s'intérioriser et se moraliser, si nous savons donner aux prescriptions traditionnelles leur véritable sens ; enfin son but (doit être) de faire monter l'homme vers Dieu, au lieu de faire descendre Dieu vers l'homme ».

Tout cela est contenu, *mezza voce*, dans les conseils donnés par Plutarque à Cléa en 335 D. Mais cette piété nouvelle a un modèle cosmologique et théologique, celui même d'Isis, éperdue d'amour pour l'Etre suprême et relais essentiel entre l'Intelligible et le sensible, médiatrice enfin dans les trois formes de tout dualisme : Transcendant-Immanent, Dieu suprême-couple de dieux, Bien-Mal.

C'est ainsi qu'Isis, première puissance cosmique, mystagogue dans la réflexion sur le divin et l'élévation de l'esprit vers les Vérités suprêmes méritait d'occuper la première place dans ce traité où, si on adopte le point de vue de la religion « commune », Osiris n'est plus qu'une entité lointaine ou un parèdre de la Grande Déesse[2].

1. *Plutarque et le stoïcisme*, p. 492.

2. Cf. *infra*, p. 153-156.

L'apport du « De Iside » à l'égyptologie

L'importance de la religion osirienne en Égypte à l'époque ptolémaïque et romaine, le large syncrétisme qui s'organisa peu à peu autour d'elle, en fonction des anciens cultes égyptiens eux-mêmes comme de l'ouverture de ces cultes à la pensée grecque et romaine, expliquent aisément que le *De Iside* s'intéresse à la religion égyptienne tout entière et, dans la mesure où, selon Plutarque, cette religion doit son aspect mystérique à l'esprit même de la civilisation égyptienne (8, 353 E), c'est cette dernière qui est finalement mise en cause lorsqu'on veut confronter le *De Iside* avec les données de l'égyptologie.

On sait quelle aide précieuse le traité de Plutarque a apportée aux égyptologues et, bien que ceux-ci soient maintenant en état de juger et de critiquer ce qui fut une de leurs sources principales, on doit tenir grand compte des passages de l'œuvre qui n'ont pas (ou pas encore) été confirmés et même de ceux que des découvertes irréfutables, mais peut-être parcellaires, ou valables localement, sont venues jusqu'ici infirmer.

Cependant, ce que nous avons appris de l'herméneutique de Plutarque et par là de Plutarque historien des religions, nous permet d'établir *a priori* les désaccords qu'on ne peut manquer de constater entre les données du *De Iside* et celles de l'égyptologie.

Tout d'abord, le fait même que Plutarque distingue le mythe osirien et les interprétations de ce mythe implique que ce dernier n'est pas envisagé comme une somme ou un système de significations cultuelles historiques, ni comme l'expression d'une mentalité, mais comme une des approximations possibles de la « science du divin », c'est-à-dire,

selon Plutarque lui-même (ch. 1), du savoir universel. Les « interprétations » du mythe sont donc, en tant qu'*interprétations*, grecques, même si elles recoupent des *faits* cultuels égyptiens.

D'autre part, en classant les rites parmi les arguments servant à fonder les diverses interprétations du mythe (cf. en particulier 37, 365 F), ce qui est caractéristique de l'*Interpretatio Graeca* en matière de religion, Plutarque postule implicitement que le rite, ou bien découle du mythe, ou bien constitue conjointement avec lui une explication de la science religieuse. Il élimine par là tous les cas où le rite, soit qu'il s'agisse d'un phénomène *sui generis*, soit qu'il se rapporte à un mythe oublié, possède une signification étiologique complexe, sans rapport avec les mythes qui coexistent avec lui ; il admet aussi trop facilement que la correspondance entre mythe et rite est toujours homologique[1], erreur encouragée par l'herméneutique rationaliste des Grecs et par l'existence, en Grèce, de mythes *philosophiques*, c'est-à-dire fondés sur une forme de rationalité très proche de la pensée scientifique, entretenant en tout cas avec elle une correspondance homologique.

L'hétérogénéité de la religion égyptienne (persistance de rites très anciens dont l'équivalent mythique était oublié, juxtaposition de détails concrets, et d'élaborations plus abstraites, multiplicité des cultes) rendait sur ce point l'exégèse allégorique particulièrement inopérante. Si l'allégorie n'est pas absente de la religion égyptienne[2], le rituel y est souvent symbolique et plus souvent encore « réaliste » et « magique », comme on l'a vu à propos de l'oblation de Maât. Si bien que son interprétation exige autant de candeur que de rigueur, alors que la prédilection des Grecs pour le mythe et leur recherche intempérante d'une « philosophie » du mythe impliquent un

1. Cf. C. Lévi-Strauss, ***Anthropologie structurale***, 1958, p. 257 sq., et Y. Vernière, *op. cit.*
2. Cf. J. G. Griffiths, p. 100-101, et *J. E. A.*, 53 (1967), p. 79-102.

certain goût de l'énigme, du mystère, le souci constant d'aller au-delà du familier et même du visible[1].

Troisième erreur de Plutarque : son souci de syncrétisme, renforcé par la prépondérance du culte osirien en Égypte, l'entraîne à présenter *le* mythe d'Osiris (et peut-être ne fait-il par là que reprendre les idées de théologiens comme Manéthon ou Chérémon et prolonger les essais de synthèses partielles tentés à Héliopolis ou à Hermopolis), alors qu'il existait dans la tradition égyptienne authentique des mythes osiriens, des mythes isiaques, des mythes concernant la triade Osiris-Isis-Horus, etc... Le mythe du *De Iside* est, comme tous les mythes grecs, organisé chronologiquement, avec un début et une fin, et englobe dans cette séquence chronologique un grand nombre d'épisodes multiples et souvent incompatibles entre eux devenant, dans l'exégèse de Plutarque, des variantes, soit convergentes, soit « étagées » à l'intérieur du « schéma dialectique ». Ce souci de cohérence et de systématisation répugnait en fait à la mentalité égyptienne, sur le plan de la théorie comme sur le plan du récit : les contes égyptiens, comme les *Contes des Mille et Une Nuits*, utilisent une technique répétitive, en quelque sorte « spiraloïde », qui sollicite l'imagination pour transcender l'irréversibilité du temps, alors que les Grecs fondent sur cette irréversibilité même la structure fataliste ou tragique de la plupart de leurs genres littéraires.

Nous avons fait allusion au traitement des « variantes » du mythe osirien dans le *De Iside*. Il faut en dire autant sur les « interprétations » de ce mythe, où se mêlent des éléments authentiquement égyptiens et des éléments issus de l'*Interpretatio Graeca*. La structure étagée et l'organisation dialectique de ces interprétations nous amènent à penser que, contrairement aux Égyptiens,

1. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 32. Notons cependant que l'étymologie μύω/μῦθος n'est généralement pas admise : voir P. Chantraine, *D. E.*, s. v. μῦθος.

Plutarque n'admet pas la *coïncidentia oppositorum*[1], ce qui contribue à ruiner son exégèse.

On s'aperçoit d'ailleurs que, comme tous ses compatriotes, Plutarque situe dans le mythe tous les aspects anthropomorphiques de la religion. Les mythes de Platon eux-mêmes sont toujours, à des degrés divers, anthropomorphiques et humanistes, même lorsqu'il s'agit, comme dans le *Politique*, de représenter une cosmologie. On sait que l'identification des dieux anthropomorphes à des entités philosophiques ou astronomiques n'a jamais dépassé, en Grèce, le cercle des théologiens[2] et qu'inversement ces mêmes théologiens, lorsqu'ils ont voulu fonder, par exemple, une religion astrale, en ont expulsé l'humain[3]. Cela explique l'importance, dans le *De Iside*, de l'allégorisme moralisant, mis d'ailleurs au service de l'allégorisme métaphysique. Au contraire, les mythes égyptiens allient sans répugnance l'humanité et l'animalité, l'anthropomorphisme et les entités cosmologiques. Les aventures d'Horus et de Seth donnent un bon exemple de cette mythologie proprement animiste, qui a bien souvent, en effet, une valeur à la fois religieuse et scientifique (ou parascientifique), mais qui ne songe pas à isoler ni à privilégier les entités religieuses anthropomorphes.

Plutarque ne pouvait donc pas ne pas méconnaître deux caractéristiques importantes de la religion égyptienne (apparentée comme l'a bien montré J. Hani[4], aux religions africaines) : l'équivalence du concret et de l'abstrait, de l'humain et du non-humain, juxtaposés dans les mythes et les rites, et l'acceptation de la coexistence des contraires, que cette coexistence découlât d'une stratification historique ou de la différenciation politico-sociale des cultes.

1. La même remarque peut s'appliquer au « dualisme » du *De Iside* : nous ne pensons pas que, finalement, Plutarque fonde le κόσμος sur l'équilibre de deux principes contraires : cf. *supra*, p. 117-121 : mais en cela il est d'accord avec les Égyptiens.

2. Cf. L. Séchan-P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, p. 34, note 77.

3. Cf. O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, 1945, *passim*.

4. *La rel. ég.*, p. 452 et *passim*.

L'anthropocentrisme et la tendance à la totalisation qui caractérisent l'esprit grec allaient peut-être dans le même sens que les efforts de simplification de la mythologie populaire égyptienne ou gréco-égyptienne à l'époque ptolémaïque et romaine. Mais la distinction, proprement platonicienne, entre différents « niveaux » de réalités permettait à Plutarque de puiser aux sources les plus diverses des éléments à première vue incompatibles : d'où l'abondance et la richesse de l'information égyptologique du *De Iside*.

On doit toutefois ajouter, avant d'en venir au détail, qu'il est très difficile d'apprécier la valeur de cette information. La multiplicité des cultes et des rites, la *coïncidentia oppositorum* peuvent, dans chaque cas, on l'a vu, permettre de penser que tel détail du *De Iside*, pour le moment inexplicable ou apparemment erroné, trouvera un jour sa confirmation dans la découverte, par exemple, de telle croyance locale encore inconnue. De plus, l'étagement des interprétations empêche Plutarque de venir en aide aux égyptologues dans les cas où une interprétation unique semble s'imposer (c'est le cas de la zoolâtrie) ou encore lorsqu'une structure mythique permet une interprétation diachronique : on sait avec quelle passion les « Évhéméristes » modernes s'affrontent à propos de la préhistoire et de la protohistoire égyptienne en argumentant sur la mort d'Osiris et sur les combats d'Horus et de Seth.

L'apport du *De Iside* à l'égyptologie est considérable. Plutarque a d'abord le mérite de décrire la religion osirienne telle qu'elle était pratiquée à l'époque hellénistique, et plus tôt encore. Il cite des sources égyptiennes, ébauche même, à partir de certains événements, une chronologie (6, 353 B ; 8, 354 A-B, etc...) et ne fait allusion aux cultes et aux lieux de culte helléniques que dans des perspectives comparatives (voir par exemple le ch. 35).

Mise à part l'erreur fondamentale d'interprétation sur laquelle est bâti tout le traité, les erreurs de détail qui pourraient découler de cette *Interpretatio Graeca* sont

rares et aisément repérables. Si on ne peut pas toujours corroborer la version de Plutarque (à propos, par exemple, de l'origine des jours épagomènes, exposée au ch. 12, 355 D-E), elle est rarement suspecte et on peut, en général, espérer qu'elle comblera une lacune provisoire de l'égyptologie.

Il est deux domaines où les données du *De Iside* méritent un examen particulièrement attentif. Le domaine linguistique d'abord : il est vrai que Plutarque n'a pas compris l'usage complexe que fait l'égyptien des signes alphabétiques et syllabiques, des idéogrammes et des déterminatifs, mais les références à l'égyptien qu'on trouve dans le *De Iside* ont à peu près toutes, à des degrés divers, de l'intérêt. La persistance des hiéroglyphes dans les inscriptions religieuses de l'époque gréco-romaine et celle du figuratisme dans les hiéroglyphes (en liaison avec les idéogrammes et les déterminatifs) permettait à l'*Interpretatio Graeca* d'annexer sans trop de dommage la langue égyptienne au domaine concerné par l'interprétation allégorique[1]. D'autre part, le *De Iside* fournit un répertoire et un calendrier assez détaillé des fêtes religieuses égyptiennes[2]. Plutarque (ou sa source, qui est peut-être Herméos[3]) connaît en tout cas fort bien les noms égyptiens des mois. Si le raccord entre le *De Iside* et les données égyptologiques est quelquefois délicat, c'est que Plutarque hésite, au gré de ses lectures, entre les différents calendriers égyptiens[4]. Certains éléments dionysiaques des festivités religieuses que ne confirment pas les textes égyptiens peuvent correspondre à l'importation effective de rites grecs. Le reproche le plus grave parmi ceux qu'on pourrait faire à Plutarque, c'est d'avoir uniformisé les fêtes religieuses égyptiennes sans tenir

1. Sur la datation de l'état de la langue auquel se réfère Plutarque, cf. *supra*, p. 65. On trouvera un tableau complet des références à la langue égyptienne dans J. G. Griffiths, p. 106-110.
2. On en trouvera un tableau dans J. G. Griffiths, p. 64 sq., et J. Hani, *La rel. ég.*, p. 349.
3. Cf. 37, 365 E et la conjecture de Reitzenstein.
4. Cf. *infra*, ch. 39, n. 3 et 7.

compte des particularismes locaux : erreur qui remonte au moins jusqu'a Platon, qui voulait voir dans le rituel égyptien une organistion homogène et invariable, capable de fixer une fois pour toutes les rythmes de la vie collective[1].

Le mythe osirien (*ch. 12-20, 31, 36 et passim*)

La version plutarchéenne du mythe osirien est la plus complète que nous possédions[2]. D'après les données les plus anciennes (*Textes des Pyramides*), Osiris est le roi mort ; le conflit autour duquel s'articule la version et les interprétations de Plutarque oppose Seth à Horus, non pas sans doute l'Horus céleste, mais un très ancien dieu cosmique. Longtemps, cet antagonisme s'incarna dans la personne royale, le roi tenant son pouvoir d'Horus et de Seth. La reine était surnommée « celle qui voit Horus et Seth »[3]. Isis, dont le nom signifie « trône », fut peut-être dès son origine liée à la théologie royale. Ces origines se prêtent bien aux exégèses « évhéméristes » qui, comme celles de K. Sethe[4], par exemple, prétendent en déduire les événements principaux de la protohistoire égyptienne. Ce sont là de pures spéculations, et on ne peut en vouloir à Plutarque de les avoir écartées. Mais il y avait dans la « théologie du couple royal » un faisceau de rapports entre le divin et l'humain qui allait permettre l'humanisation de l'ensemble du mythe. Réceptacle des forces cosmiques, le pharaon vivant est Horus. Seth se trouve dès lors lié à la mort du roi et Horus à sa pérennité. Horus devient le

1. Cf. *Lois*, 799 A, et notre *Mirage égyptien*, p. 323 sq.
2. Nous ne répéterons pas, pour tout ce qui suit, les réserves d'ordre général faites p. 90-92 ci-dessus. Par ailleurs, il est certain que l'*histoire* du culte et du mythe osiriens éclaire considérablement ses *significations*. Nous avons tenté ici et là d'en préciser la diachronie, mais nous regrettons de n'avoir pu consulter, pour ce faire, l'important ouvrage de J. G. Griffiths (récemment paru) : *The origins of Osiris and his cult* (*Numen*, Suppl. 40), 1980.
3. Serge Sauneron, *Dre. de la civilisation égyptienne*, 106 a. Voir J. Vandier, p. 32-70.
4. K. Sethe, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, Leipzig, 1902-1928.

fils du roi et son vengeur. Selon les *Textes des Pyramides* ce fut Nout, la mère d'Osiris, qui ressuscita celui-ci, mais on voit dans ces mêmes textes Isis pleurer et ensevelir Osiris, et concevoir de lui un fils posthume, Horus. Cette naissance miraculeuse (pour un Grec, mais simplement magique pour un Égyptien) montre à la fois le caractère artificiel du rapprochement d'Osiris et d'Horus[1] et le souci d'anthropomorphisme qui transforme les éléments de la théologie royale en un grand mythe humaniste. Les textes du Nouvel Empire introduisent mille variations dans les combats d'Horus contre Seth et évoquent sous des formes diverses un arbitrage divin entre Isis et Horus d'une part, et Seth d'autre part[2].

Le développement du culte osirien en Égypte (où il s'annexa peu à peu la plupart des autres cultes), puis, dès le IVe siècle, l'expansion du culte de Sarapis et surtout d'Isis dans le bassin méditerranéen et même au-delà, permirent des rapprochements, allant parfois jusqu'à l'assimilation réciproque, entre les protagonistes de la mythologie osirienne et les grandes divinités du monde grec, ces rapprochements syncrétiques ayant été dans bien des cas ébauchés par Hérodote et étant en effet conformes à l'universalisme religieux de Plutarque[3]. La version du mythe osirien qu'il expose doit évidemment beaucoup à l'identification Osiris/Dionysos et Isis/Déméter. Certains éléments purement grecs (ch. 14, 356 D : rôle de Pan et des Satyres ; ch. 18 : importance du culte phallique et émasculation d'Osiris)[4] découlent de ces rapprochements. L'important épisode giblite de la quête d'Isis (ch. 15-16) confirme l'importance du rayonnement

1. J. Vandier, p. 47, n. 2.
2. Les éléments et le mouvement dramatique du mythe ne sont pas sans faire songer, *mutatis mutandis*, à l'*Orestie*.
3. Cf. R. E. Witt, *Isis in the Greco Roman world*, 1971 ; F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée aux époques hellénistique et romaine*, 1973 ; J. Leclant, *Inventaire bibliographique des Isiaca*, 1972 et 1974 ; S. K. Keyob, *The cult of Isis among women in the Greco-Roman world*, 1975.
4. Cf. J. G. Griffiths, p. 343.

égyptien en Phénicie, dont on trouve l'illustration dans l'*Odyssée*, puis chez Hérodote[1]; des rapprochements se sont opérés entre Isis-Hathor et Qadesh (ou Astarté), entre Adonis-Tammouz et Osiris. D'autre part, la structure de l'épisode est de toute évidence empruntée à l'*Hymne homérique à Déméter* : entre la quête douloureuse des deux déesses, celle d'Égypte et celle d'Éleusis, le rapprochement était inévitable et il dut même contribuer à l'identification d'Isis à Déméter[2].

Le même effort de synthèse apparaît dans l'amalgame ou, lorsque c'est possible, le déploiement dans le temps d'épisodes issus de traditions contradictoires : la tradition voulait qu'Osiris fût mort noyé, mais l'adoration dans chaque nome d'une partie différente de son corps, ainsi que les variantes concernant sa sépulture suggéraient l'étiologie du démembrement du dieu, qui avait l'avantage de rapprocher sa légende de celle de Dionysos-Zagreus[3]. Plutarque imagine un double attentat de Seth contre Osiris : d'abord la noyade (ch. 14), puis l'exhumation suivie du démembrement (ch. 18). Selon J. Hani[4], l'ensevelissement d'Osiris est mentionné après chacun des deux « meurtres » mais n'est pas décrit, « lacune... presque incompréhensible » à propos de « l'acte majeur de l'osirisme ». On peut objecter que la reconstitution du corps du dieu n'est pas simplement la conséquence logique d'une étiologie commode, mais l'analyse d'un rituel qui exigeait que le corps fût complet pour qu'il pût conserver son bꜣ, véritable double du corps très différent de la ψυχή grecque. Plutarque reste ici fidèle à ses sources aux dépens de la clarté du symbole. Peut-être passe-t-il seule-

1. Cf. *Le mirage égyptien*, p. 62 et 157-158.
2. Sur l'ensemble de l'épisode giblite, cf. J. Hani, *La relig. ég.*, p. 65-79 et 115-117.
3. D'après Diodore I, 23, les rites dionysiaques furent transportés en Égypte par Orphée. Cosmas de Jérusalem (cf. T. Hopfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, 741) rapporte l'opinion selon laquelle Osiris fut démembré par Typhon comme Dionysos le fut par les Titans. Cf. J. G. Griffiths, p. 429-430.
4. *La rel. ég.*, p. 114.

ment un peu vite sur le détail d'un acte apparenté à la magie, incompatible avec la philosophie grecque bien qu'elle ait connu un grand succès parmi les Grecs d'Égypte. On peut légitimement écrire avec J. Hani que Plutarque se désintéressait de l' « aspect funéraire d'Osiris », à condition d'apporter à cette appréciation trois réserves importantes : 1. Plutarque *affecte*, on l'a vu, de respecter, à propos des détails cultuels relatifs à la mort d'Osiris, la *disciplina arcani*. 2. Il préfère, faisant de nécessité vertu, rapporter, dans le cadre de ses interprétations du mythe, l'équivalent rituel des détails mythiques (ch. 21 et 39). 3. Pour lui, l'« aspect funéraire d'Osiris » est un symbole dont l'exégèse, qui aboutit à proclamer la transcendance du dieu, ne peut se faire que progressivement, et c'est cette progression même qui ordonne tous les éléments du *De Iside* : il ne faut pas moins de neuf étapes, on l'a vu, pour dégager la vérité profonde de ce symbole[1]. Le déroulement de la démonstration de Plutarque coïncide d'ailleurs à peu près avec l'histoire du culte d'Osiris : on admet à présent[2] qu'Osiris fut à l'origine un roi mort par noyade et c'est sans doute le séjour du cadavre dans le Nil, mis en rapport avec la crue fertilisante, qui avait fait d'Osiris, dès l'Ancien Empire, le dieu de la fertilité agraire et, en particulier, du blé. Au début du Moyen-Empire, il apparaît plus nettement comme un dieu chthonien vivificateur de la végétation. Son rôle comme dieu du Nil subsiste cependant : les effluents du cadavre sont les flots du Nil, le fleuve jaillit de son corps. Et c'est ainsi que les prêtres avaient fixé les grandes fêtes d'Osiris à la fin de la saison d'inondation, peu de temps avant le début des moissons[3]. Cette double personnalité du dieu, sans parler de certaines analogies cultuelles, facilitait son identification à Dionysos, dieu de la sève à l'origine, qui avait peu à peu confisqué les cultes

1. Cf. *supra*, p. 34-40.
2. Cf. A. H. Gardiner, *J. E. A.*, 2 (1915), p. 121 sq., et P. D. Scott-Moncrieff, *De Iside et Osiride*, *J. H. S.*, 29 (1909, p. 86).
3. Cf. J. Vandier, p. 58 sq.

des génies souterrains de la végétation[1]. On peut même penser que c'est le rapprochement d'Osiris et de Dionysos et de leurs cultes complexes qui fonda le syncrétisme gréco-égyptien et le « mirage égyptien » d'Hérodote et de ses successeurs. Mais l' « histoire » d'Osiris et l'abondance anarchique des éléments mythiques ou cultuels à prendre en compte, gêne — en même temps qu'elle l'étoffe — l'exégèse de Plutarque. Celui-ci, en écrivain averti, élude autant que possible la mort du dieu dans son récit pour pouvoir d'autant mieux exalter, en conclusion du traité, l'immortalité, dont tout platonicien sait, depuis le *Phédon*, qu'elle est la vérité profonde de la mort.

La même remarque vaut pour la conception posthume d'Harpocrate, qui est rapportée comme par parenthèse (19, 358 E), tout à la fin de l'exposé du mythe. Il est possible, comme le suggère ingénieusement J. Hani[2], que ce soit pour avoir vu l'accomplissement de cette procréation que le jeune fils des souverains de Byblos meure victime de la colère d'Isis (17, 357 D-E). Plutarque a-t-il volontairement éludé la signification de l'épisode? C'est ce que suggère J. Hani, qui écrit : « Cet événement miraculeux et mystérieux n'avait sans doute pas grande importance pour des Grecs ». Il faut d'abord remarquer que la mort du jeune compagnon de la déesse n'est que l'une des versions d'un syncrétisme complexe et peu cohérent. Elle apparaît d'abord comme un doublet de celle de Dictys (8, 353 E), ce dernier étant présenté comme le nourrisson d'Isis et rappelant par là le Démophon de l'*Hymne à Déméter*. Mais l'enfant est aussi identifié, selon d'autres versions connues de Plutarque (17, 357 E-F), à Manéros, Palestinos ou Pélousios, la mort de Manéros pouvant fort bien, comme le pense J. Hani[3],

1. Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 38 sq.
2. *La rel. ég.*, p. 83. Un bas-relief d'Abydos montre Isis s'unissant à Osiris pendant la déploration (Frankfort, *Kingship and the Gods*, fig. 18).
3. *Op. cit.*, p. 88.

être un doublet de la mort d'Adonis et d'Osiris. Il est possible que, devant ces données contradictoires, Plutarque ait hésité à proposer une explication précise de la mort de l'enfant et ait préféré rappeler, d'après l'épisode de Démophon, que les dieux n'aiment pas être vus lorsqu'ils s'abandonnent aux émotions des mortels. Quant à la procréation d'Harpocrate, on ne voit pas pourquoi l'*Interpretatio Graeca* aurait pu la trouver inintéressante et insignifiante : elle pouvait confirmer celle d'Arouéris, ou encore illustrer un des grands thèmes du *De Iside*, à savoir que la γένεσις naît de la φθορά. On peut même supposer que la première au moins de ces interprétations avait été élaborée avant Plutarque (cf. 19, 358 D ; 65, 377 B-C ; 68, 378 B-C). Mais celui-ci, fidèle en cela à Platon, ne pouvait consentir à attribuer une quelconque infirmité à la nature divine. Horus, en tant qu'il symbolise le monde (κόσμος), est comme lui « achevé et parfait » (55, 373 C). Il était donc exclu qu'il rattachât l'essentiel de son exégèse à des dieux avortons, qu'il s'agît d'Arouéris ou d'Harpocrate[1]. On remarquera toutefois que ces deux naissances avortées ne jouent pas dans le *De Iside* un rôle négligeable ; la première sert de confirmation *a contrario* à l'exégèse platonisante (54, 373 B-C) et Plutarque imagine pour la seconde une interprétation propre à démentir l'immanentisme stoïcien (68, 378 B-C)[2].

Enfin, les aspects historiques et politiques du mythe osirien du *De Iside* (Osiris civilisateur du monde : ch. 13 ; physionomie régalienne d'Osiris et d'Horus : ch. 19 et *passim*) ne sont pas, contrairement à ce qu'on a longtemps pensé, étrangers aux conceptions égyptiennes. Plutarque va sur ce sujet beaucoup moins loin que Diodore (I, 14 sq.) qui, lui, reflète parfaitement les thèmes de la propagande des Lagides concernant Dionysos-Alexandre, unificateur et civilisateur de tous les peuples. Des textes égyptiens,

1. Cf. ch. 12, 19, 65, 68 et les notes.
2. Torhoudt, *op. cit.*, p. 83, interprète le λόγος imparfait incarné par Harpocrate dans le cadre de la gnose isiaque.

datant pour la plupart du Moyen-Empire, décrivent Osiris comme un habile administrateur (de la seule Égypte il est vrai) et comme un guerrier puissant[1]. En fait, l'ensemble du mythe osirien s'organise autour de la mythologie et du rituel royal et, bien que la nature même d'un mythe qui prétendait faire la synthèse de toutes les données concernant Osiris dût l'amener à emprunter au moins quelques métaphores à la politique, Plutarque a perçu mieux que quiconque le rapport fondamental qui unissait en Osiris le roi et le dieu.

Il a, dans l'ensemble, le mérite d'avoir tenu compte d'éléments très anciens, peut-être parce que la souplesse de son herméneutique lui permettait de rattacher à un ensemble rationnel les épisodes les plus saugrenus ou les plus choquants. Certes, il se refuse à interpréter le démembrement d'Horus (20, 358 E)[2], mais il connaît bien les démêlés d'Horus et de Seth et leur signification astrale (19, 55), le rôle de Thot dans les généalogies divines (12) et comme défenseur d'Isis et d'Horus (19) ; le ch. 12 reflète assez bien la théologie d'Héliopolis légèrement modifiée par les idées hermopolitaines (rôle d'Hermès-Thot), conglomérat qui semble avoir dominé en Égypte jusqu'au commencement de l'époque historique.

Les liaisons logiques, rhétoriques et psychologiques que Plutarque a introduites dans le mythe (ou plutôt entre les éléments parataxiques du mythe égyptien) s'expliquent par les différences radicales de mentalité qui opposaient, comme nous l'avons vu, l'Égypte à la Grèce. Il faut toutefois souligner que l'osirisme n'a jamais constitué en Égypte une véritable théologie, c'est-à-dire une tentative d'explication religieuse de l'univers[3].

1. Cf. *L'Hymne à Osiris* du Louvre et le *Pap. Chester-Beatty* I. Le Busiris de Phérécyde et de Panyassis était né, plutôt que de la légende du dieu, du nom d'un des centres de son culte auprès duquel avaient pu s'affronter Égyptiens et Ioniens (cf. *Le Mirage égyptien*, p. 178-179). Quant au Busiris d'Isocrate, il est issu sans doute de l'idéalisation hérodotéenne des pharaons (*ibid.*, p. 182 sq.).

2. Cf. J. Hani, *Plutarque et le démembrement d'Horus*, *R. É. G.*, 76 (1963), p. 111-120.

3. Cf. J. Vandier, p. 37 sq.

Plus nettement hellénique est l'utilisation des variantes : si Plutarque a conservé sous forme de variantes un certain nombre de versions divergentes, il a aussi quelquefois organisé celles-ci chronologiquement, comme des épisodes itératifs (le double ensevelissement d'Osiris en est un exemple caractéristique) donnant parfois au mythe une allure cyclique qu'il n'a pas nettement en Égypte, encore que les péripéties du conflit qui oppose Horus à Seth aient dans les textes égyptiens une signification plus nettement cyclique que les trois combats (19, 358 E) auxquels Plutarque fait allusion[1].

A propos de l'ensemble du mythe osirien, J. Hani[2] écrit : « Plutarque ne s'attarde jamais aux scènes pittoresques, en général même il les refuse, pas plus d'ailleurs qu'aux scènes pathétiques ou émouvantes... (Il s'attarde) à tel détail sollicitant chez lui la curiosité de l'antiquaire ou l'intérêt du moraliste... Il a cherché avant tout à faire un récit positif ».

Nous admettrons volontiers que Plutarque a, par principe, écarté de son récit tout ce qui n'était pas susceptible d'une interprétation théologique et philosophique (il nous épargne, par exemple, la longue et fastidieuse heurématologie osirienne de Diodore qui, malgré les textes égyptiens cités plus haut, ne correspondait pas, en Égypte, à un aspect essentiel de la personnalité du dieu ; il rejette également les détails pittoresques des campagnes d'Osiris sur lesquels, s'inspirant de la vie d'Alexandre, s'attarde Diodore). Mais il ne nous apparaît pas que la version osirienne manque de pittoresque ni de pathétique-pathétique discret, hautain, mais parfois bouleversant en sa sobriété (cf. ch. 17). Cette épouse douloureuse nous émeut autant — plus peut-être — que la mère douloureuse de l'*Hymne homérique*[3]. Enfin, la

1. Plutarque n'a pas compris nettement que l'essentiel du rituel égyptien vise à entretenir ou à restituer l'équilibre cosmique (cf. C. J. Bleeker, *Egyptian festivals. Enactments of religious renewal* = *Numen*, Suppl. XIII, 1967).

2. *La rel. ég.*, p. 114 et 117.

3. « L'Isis de Plutarque, écrit F. Dunand, *Le culte d'Isis et les*

signification théologico-philosophique de la triade osirienne ne doit pas faire oublier que Plutarque a mis le meilleur de lui-même dans cette exaltation de la vie familiale et de l'amour conjugal ; et en y regardant de plus près, on s'aperçoit que ce sont ces liens familiaux, peu exploités par la littérature grecque classique, qui constituent toute la structure métaphorique de l'interprétation platonisante du mythe.

La Triade osirienne : Osiris-Isis-Horus.

Thèbes, Memphis, Edfou et bien d'autres villes possédaient « leur » triade, groupement « familial » dont les origines sont obscures et qui ne correspond à aucune entité théologique. Peut-être s'agissait-il d'un essai de regroupement de cultes locaux très divers. Pourtant, la signification familiale de la triade osirienne a la profondeur d'un grand symbole spirituel et, malgré le caractère fragmentaire des sources égyptiennes qui la concernent, elle est l'accomplissement d'une véritable synthèse théologique, attestée déjà dans les *Textes des Pyramides*. Le symbolisme familial et sexuel dont elle est issue se prêtait à l'expression d'un dualisme tempéré (Isis n'est pas la pure matière, inerte et sans qualité : l'amour conjugal la porte vers le principe suprême et lui permet d'échapper aux assauts de Seth ; Osiris s'épanche en elle sans rien perdre de sa transcendance, sous l'effet, pourrait-on dire, d'un trop-plein d'être)[1]. Horus, l'enfant du

Ptolémées, p. 108, ... n'est guère qu'une abstraction... à l'usage « des philosophes et des savants... Il nous paraît hors de doute que cette Isis n'est pas celle que connaissaient les Égyptiens, et même les Grecs d'Égypte, à laquelle ils rendaient un culte beaucoup moins spirituel que ne le veut Plutarque, qu'ils invoquaient dans les circonstances critiques de la vie et représentaient souvent de la façon la plus simple et la plus familière ». On peut nuancer ce jugement : Plutarque prétend, en écrivant le *De Iside*, faire œuvre de philosophe et de théologien : on admirera d'autant plus les allusions délicates qui nous restituent pour un instant la sensibilité et la bonté de la déesse à l'occasion même de ses fonctions cosmologiques.

1. Cf. *supra*, p. 121 et n. 1.

couple, fait partie, en tant qu'enfant, du domaine de la *genèse*, mais possède, par rapport aux avortons Arouéris et Harpocrate, une sorte particulière de perfection : il est τέλειος dans la mesure où il est ὡρισμένος (ch. 55) : dans ce jeu de mots s'expriment et se résolvent les problèmes du dualisme et, plus généralement, de toute cosmogonie.

Osiris.

En ce qui concerne Osiris, homme-dieu et dieu cosmique, les éléments égyptiens qui composent sa personnalité sont à rechercher à la fois dans le mythe et dans les diverses interprétations qui en sont proposées. Les données égyptiennes le concernant sont fort complexes[1]. Il semble, nous l'avons vu, qu'il ait été, à l'origine, le roi mort[2] (Horus étant le roi vivant). Du roi mort au roi des morts, le passage est facile. On comprend moins aisément comment Osiris a pu devenir un dieu de la fertilité. Plutarque apporte sur ce point quelques suggestions : les *Textes des Pyramides* confirment sa version du mythe, selon laquelle le dieu serait mort par noyade et mettent en rapport avec Osiris l' « eau nouvelle » c'est-à-dire probablement le flux de l'inondation : le séjour du cadavre dans le fleuve serait-il à l'origine du pouvoir fécondant de celui-ci? à moins que les ἀπορροαί fécondantes auxquelles Plutarque fait allusion (54, 373 A ; 59, 375 B ; cf. 38, 366 A) ne soient autres, comme on l'a vu, que les sueurs du cadavre royal? Le rôle du Nil

1. Cf. J. Vandier, p. 44 sq. et 58 sq., et J. Hani, *La rel. ég.*, p. 26 sq. et 118 sq.

2. Ou, peut-être, un roi assassiné : l'évhémérisme est actuellement en discrédit, comme toute interprétation qui subordonne le synchronisme au diachronisme ; on admettra pourtant que le mythe peut avoir une origine légendaire sans que sa spécificité en soit altérée. Par ailleurs, on notera que la seule source ancienne qui fasse mention de la mort d'Osiris *par noyade* est la « pierre de Shabaka » (VIIIe siècle) : encore n'y est-il pas question d'assassinat.

Sur les origines de l'osirisme, cf. J. G. Griffiths, *The origins of Osiris and his cult* (*Numen*, Suppl. 40), 1980.

en Égypte explique qu'Osiris soit devenu au Nouvel Empire le dieu universel de la culture et des cycles naturels, comme le met bien en valeur la description, au ch. 69, de la fête de l' « Invention d'Osiris ». L'erreur fondamentale de Plutarque provient de ce qu'il a, paradoxalement, été infidèle à l'interprétation dualiste de la religion osirienne qu'il avait lui-même proposée : lorsqu'il consent enfin (ch. 78) à envisager franchement l'aspect funéraire d'Osiris, c'est pour déclarer cet aspect purement métaphorique (τοῦτο... ἀγνοούμενον ὅπως ἀληθές ἐστι), après avoir d'ailleurs entièrement expurgé le divin des vicissitudes des cycles naturels (ch. 71). Or c'est en réalité la mort d'Osiris-roi qui fait d'Osiris-dieu, et cela dès les *Textes des Pyramides*, un dieu chthonien et cosmique et, en puissance, un dieu de la végétation. Peut-être même faut-il admettre, avec J.G. Griffiths (p. 36), que c'était « en tant que maître du royaume des morts qu'Osiris s'était vu attribuer son pouvoir sur l'eau »[1]. Selon A.H. Gardiner[2], c'est la relation d'Osiris (roi mort) et d'Horus (roi vivant) qui est à la base de tout le rituel égyptien et en particulier du rituel funéraire, lequel représente d'abord un drame de la royauté et, secondairement ou métaphoriquement, le cycle de la végétation. Ce contre sens est en germe dans l'identification d'Osiris et de Dionysos, déjà complètement élaborée à l'époque où Hérodote visita l'Égypte : dieu de l'extase et dieu de la végétation, Dionysos avait par là une vocation mystérique, qui ne suffit pas, à l'époque classique, à l'intégrer vraiment à l'éleusinisme, mais qui, sous l'influence de l'orphisme (?) et du mythe de Zagreus, et avec la confirmation de certains rites de fécondité (cf. ch. 35) et de certaines représentations symboliques (ch. 51, 371 F), le rapprochait irrésistiblement d'Osiris, dieu souffrant, mourant et renaissant. S'il faut d'ailleurs en croire

1. Rappelons qu'originellement, et en dehors du syncrétisme osirien, le dieu du Nil, ou plutôt le dieu-Nil, était Hâpy.
2. *J. E. A.*, 2 (1915), p. 121 sq.

H. Jeanmaire[1], le rituel de « Dionysos mythique et mystique » doit être rattaché au mythe de Zagreus, dieu-enfant démembré et dévoré. Il est assez naturel que le mythe du roi mort et celui de l'enfant assassiné aient abouti à des attributs cultuels comparables, peu à peu captés par un symbolisme végétal et agraire, plus simple et, pourrait-on dire, plus scientifique, plus riche aussi, peut-être, de promesses et de consolations pour les fidèles[2]. Comme l'écrit J. Hani[3] « (le syncrétisme osirien) est le fruit du grand mouvement mystérique et initiatique qui... déferla sur le monde hellénistique et le monde impérial ». Répétons seulement que ce mouvement mystérique avait commencé avant le voyage d'Hérodote en Égypte, car c'est comme divinités mystériques et non comme divinités civilisatrices que, si l'on met à part la médiocre légende de Busiris, Osiris et Dionysos furent d'abord rapprochés. Il semble que les « Mystères osiriens » d'Europe n'aient mérité pleinement leur nom qu'à l'époque impériale : sans doute portaient-ils la marque des Mystères éleusiniens, eux-mêmes en partie égyptianisés à cette époque[4], mais la notion d'initiation considérée comme un ensemble de rites conférant aux participants une supériorité sur les autres mortels n'existait pas dans l'Égypte pharaonique[5]. L'interprétation mysté-

1. *Dionysos*, p. 375 sq., et en particulier 384.
2. On lira encore avec profit les pages consacrées par H. Jeanmaire à « Dionysos dans le milieu hellénistique et à l'époque gréco-romaine » (p. 417-482).
3. *La rel. ég.*, p. 180.
4. Cf. G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, p. 206, 300.
5. Selon Moret (*Les Mystères égyptiens*, 2e éd., p. 1-102) et Drioton (*La religion égyptienne...*, 1945, p. 88 sq.), il y aurait eu en Égypte des rites secrets impliquant un enseignement initiatique pratique concernant la résurrection d'Osiris, prémice — et promesse — de celle de l'homme. S. Morenz, *La religion égyptienne*, trad. française, 1945, p. 127 sq., fait justice de ces thèses désuètes. Il n'en reste pas moins que chaque égyptien justifié s'identifiait avec confiance à Osiris au moment de son passage dans l'au-delà et espérait devenir l' « Osiris X ». Dans les Mystères grecs, c'était le vivant qui était *initié*, alors qu'en Égypte c'était le mort qui était *consacré*.

rique du culte d'Oriris n'est plus à exclure à l'époque de Plutarque[1], mais ce dont se préoccupe surtout l'auteur du *De Iside*, c'est de préparer le lecteur à la véritable « révélation époptique » du ch. 78, le plus important sans aucun doute de tout le traité, qui transpose en termes platoniciens la fonction funéraire du maître de l'*Amenti*, le royaume des morts devenant le domaine de l'Intelligible.

De ce fait, les autres aspects du dieu apparaissent secondaires. On notera toutefois que l'aspect solaire de son culte (Osiris avait presque totalement absorbé en Égypte, à l'époque classique, le « couple » solaire Amon-Rê) est formulé à titre d' « exigence essentielle », pour reprendre l'heureuse expression de V. Goldschmidt, et en termes platoniciens (ch. 51-52) : pourtant, à basse époque, le déclin d'Amon-Rê avait entraîné une solarisation de l'ensemble des cultes égyptiens. Le contexte du *De Iside* suggère pourtant — par hasard peut-être — une croyance ou une formulation liturgique égyptienne, selon laquelle Osiris, le roi mort, allait « retrouver son père Rê ». Enfin, l'assimilation d'Osiris à la lune grâce à la subtile analyse mythologique des ch. 41-45, qui s'intègre mal à l'interprétation platonisante du mythe, est authentiquement égyptienne, mais correspond aussi aux idées stoïciennes, qui opposent la lune au soleil comme un principe bienfaisant à un principe brutal et stérilisant. On peut voir dans cette partie de l'exégèse la marque de Chérémon.

Isis.

On a déjà souligné ce qu'a de significatif la préséance d'Isis dans le titre du traité : la popularité de la déesse, en Égypte comme en Grèce et à Rome, la personnalité et les fonctions de Cléa figurent parmi les explications possibles. Répétons qu'Isis, en tant qu'entité médiatrice,

1. Pour plus de détails, cf. *supra*, p. 70 sq.

est la clef de voûte de l'exégèse du *De Iside* et que là se situe peut-être l'apport le plus original de Plutarque à cette exégèse.

Quant à la signification religieuse, en Égypte même, de la personnalité d'Isis, elle pose finalement peu de problèmes. L'origine de la déesse est humble, mais assez bien connue : elle semble, on l'a vu, avoir été liée au trône royal et s'être trouvée très tôt, pour cette raison ou simplement à cause de la proximité géographique du lieu d'origine des deux cultes, associée à Osiris. C'est de cette association, de la constitution de la triade osirienne et de l'assimilation par les Grecs d'Isis à Déméter que résultent la richesse et la portée humaniste du culte isiaque. Cette assimilation s'explique sans doute en partie par l'heurématologie (d'après le *Pap. Chester-Beatty I*, Isis avait découvert le blé avec Osiris)[1], mais surtout par les aspects mystériques du culte grec de Dionysos et de Déméter. L'assimilation d'Isis à la glèbe d'Égypte fertilisée par le Nil, à la terre, porteuse de fruits ou entité cosmique (cf. ch. 32, 34, 38, 54, 57), n'a rien de spécifiquement égyptien. Son identification à la lune (ch. 52) est un lieu commun chez les auteurs classiques et doit être mise au compte des mythologues grecs. Plutarque l'adopte — du moins au niveau de l'exégèse physique — bien qu'il entende conserver l'identification, authentiquement égyptienne celle-là, d'Osiris à la lune[2], ce qui l'entraîne dans une théologie de l'hermaphroditisme lunaire assez laborieuse (ch. 43)[3]. Il est certain que le point de départ anthropomorphique, sinon historique, du culte osirien avait abouti, surtout dans l'Égypte ptolémaïque et romaine, à un symbolisme sexuel qui attribuait à Osiris la force et la

1. Diodore (I, 14) fait allusion à l'œuvre législative d'Isis Thesmophore. En tant que déesse agraire, Isis fut très tôt assimilée à Renenoutet, déesse populaire qui présidait aux moissons et aux vendanges.
2. Cf. J. Hani, *La rel. ég.*, p. 219 sq.
3. On notera cependant qu'on la retrouve dans un hymne orphique (P. Derchain, *Mythes lunaires*, p. 53) et dans le *Banquet* de Platon, 190 B.

puissance et à Isis la tendresse et la bienfaisance. C'est ce dernier aspect qui explique l'extension rapide du culte isiaque dans l'Égypte ptolémaïque revivifiée par l'apport de l'humanisme grec, mais parcourue par l'angoisse et le désarroi que connaissent toujours les époques où se brassent et se renouvellent les civilisations.

En Europe, Isis, après avoir absorbé la plupart des divinités féminines, était devenue une sorte de personnification de la nature[1]. Chez Plutarque, elle en est l'élément féminin (ch. 53 sq.), et tout ce qu'implique cet aspect de sa personnalité a fourni de nombreux développements à l'auteur du *De Iside*.

En Égypte même, ce sont surtout les sources grecques qui illustrent l'extension du culte d'Isis et le syncrétisme isiaque[2]. On y retrouve les fonctions que Plutarque attribue à la déesse : déesse de la terre féconde, mère et nourrice de l'Univers, mais aussi créatrice des langages (fonction suggérée au ch. 68 et que les Égyptiens attribuaient à Thot), patronne de la philosophie (ch. 2), Isis-Déméter, Isis-Séléné, Isis-Athéna (ch. 9, 62), Isis-Sothis (ch. 21)[3], Isis-Hathor, Isis-Bastet (ch. 63)[4], Isis aux mille noms (ch. 53). Une liste très complète des épiclèses d'Isis et des déesses qui lui furent assimilées est fournie par F. Dunand, *Clergé et rituel*, p. 330-332 et 337-340 : elle comporte près de cinq cents articles. F. Dunand (p. 255 sq) reprend à grands traits le portrait d'une

1. A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 94.
2. Voir en particulier, pour les arétalogies d'Isis, *C. I. G.*, XII, 5, 1, p. 217 ; *Pap. Oxyr.*, XI, 190 sq., et cf. N. M. Holley, *Proc. of the Class. Assoc.*, 32 (1935) ; G. Vandebeek, *De Interpretatio Graeca van de Isisfiguur = Studia Hellenistica*, 4, Louvain, 1946, et les nombreux témoignages de tous ordres présentés et interprétés par F. Dunand dans les trois volumes qu'elle a consacrés à Isis. Sur Isis et les interprétations que suscitèrent en Grèce et à Rome sa personnalité et son culte originels, voir F. Solmsen, *Isis among the Greeks and Romans*, 1980.
3. Assimilation authentiquement égyptienne.
4. Cette identification, confirmée par plusieurs textes grecs et égyptiens et par Diodore I, 27, 4, a peut-être une origine ancienne, Hathor ayant servi de médiatrice entre Isis et Bastet.

Isis assez composite, car il faudrait faire des distinctions innombrables en fonction de l'époque (des premiers Ptolémées à l'époque impériale) : F. Dunand n'entend pas reprendre les recherches et l'excellente synthèse de G. Vandebeek dont nous avons fait état, mais lui reproche d'avoir « réduit à l'extrême la part de l'élément égyptien dans la figure de l'Isis grecque ».

Sur les rapports du *De Iside* avec ce portrait largement syncrétique d'Isis, nous ferions volontiers trois remarques :

1. Plutarque ne parle pas en termes exprès de l' Ἶσις ἐπήκοος, la déesse qui écoute ses fidèles, dissipe leurs peines, guérit leur souffrances physiques et morales. On a vu que cela lui avait été reproché, bien que son Isis ne manque pas de douceur ni de pathétique. Mais en lisant les témoignages qui concernent cet aspect de la « bonne déesse »[1], on ne peut s'empêcher d'admirer la puissance de la « transposition » de Plutarque, sa capacité à transcrire, comme son maître Platon, l'abstrait en termes concrets, le rôle social en termes de cosmologie.

2. Il ne parle pas d'Isis protecteur des marins, Ἶσις εὔπλοια, πελαγία, si l'on excepte une allusion (?), au ch. 18. Or, comme l'écrit F. Dunand[2], « Incontestablement, l'image d'Isis la plus répandue dans les documents grecs est celle de la « Dame de la Mer », patronne de la navigation... Le *Navigium Isidis* était déjà célébré à Érétrie à l'époque hellénistique... Nombre d'historiens admettent que l'Isis marine est une création grecque. Nous n'en sommes guère convaincue quant à nous... (Mais) dans la figure de l'Isis égyptienne, cette fonction ne joue... qu'un rôle mineur ».

Pour quelque thèse qu'on penche, il est certain que les fêtes du *Navigium Isidis* revêtaient une ampleur qu'elles n'avaient pu connaître dans l'Égypte pré-hellénique : on sait combien les Égyptiens détestaient la « Très Verte »

1. *Le culte d'Isis en Grèce*, p. 20, 112-114, 142, 162 ; *Clergé et rituel*, p. 258, etc...
2. *Clergé et rituel...*, p. 256 sq.

et la navigation en haute mer. Nous voyons là un des traits par lesquels Plutarque a voulu replacer dans un cadre ancien, et purement égyptien, le mythe osirien.

3. ... « Un aspect d'Isis, et non des moindres... ne paraît pas se retrouver dans son culte grec : son aspect de souveraine des morts, de maîtresse du monde infernal où elle guide et protège les défunts... Cette fonction remontait à l'Ancien Empire... Bien entendu, les fêtes d'automne, célébrées en milieu grec comme en Égypte et commémorant la passion d'Osiris, devaient mettre en relief le rôle protecteur que joue Isis auprès du cadavre de son époux; on peut admettre que tout fidèle participant à ces cérémonies devait espérer s'identifier à Osiris et bénéficier lui aussi, dans l'au-delà, de la protection d'Isis. Cette espérance devait être encore plus prononcée dans les mystères... Toujours est-il, quelle qu'ait pu être l'importance réelle des mystères dans le culte isiaque, que l'Isis des morts est peu présente dans les documents grecs ». On voit d'après ce texte de F. Dunand (*Clergé et rituel...*, p. 280-282), que Plutarque, cette fois, suit les croyances de son époque au lieu d'essayer de restituer le passé. On peut invoquer des raisons d'ordre général : il est normal que les Grecs aient suivi la règle du silence pour les Mystères isiaques aussi soigneusement que pour les Mystères d'Éleusis. Peut-être aussi ce rôle d'Isis — justement parce qu'il faisait double emploi avec celui de grandes divinités grecques — était-il apparu en Grèce comme « exotique »[1]. Mais Plutarque qui, précisément, veut retourner aux sources égyptiennes du culte, ne peut être concerné par ces raisons. Sans même parler du fait qu'il nous semble estimer assez peu les Mystères égyptiens, qui redoublaient assez vainement l'hermétisme d'une religion tout entière mystérique, on peut voir ici encore un remarquable effort de « transposition » : ce n'est pas tel ou tel initié qu'Isis s'emploie à sauver, mais le monde tout entier, soumis aux obligations d'une création continue et que sa vigilance sauve à tout instant de la φθορά en « captivant » le Mal dans des cycles autrement grandioses que les récurrences d'un rituel[1].

Rien d'étonnant dès lors que l'identification d'Isis à Perséphone (ch. 27) figure seulement dans l'exégèse démonologique, qui est véritablement transcendée au ch. 78, où apparaît la signification philosophique de l'identification d'Osiris à Hadès, et où Isis n'a pas sa place, compte tenu du rôle cosmologique qui lui a été assigné. Elle reste cependant liée à l' « époptie philosophique » et son rôle de patronne de la philosophie (ch. 2) apparaît rétrospectivement comme un des aspects de ce rôle cosmologique : elle oriente en effet comme toutes choses les consciences vers l'Etre et le Bien[2].

Si le rôle funéraire qu'elle joue dans le mythe égyptien ne pouvait trouver place dans l'exégèse platonisante, en revanche, en faisant d'elle la protectrice des amoureux (ch. 52), Plutarque songe sans doute aux épisodes érotiques de sa légende dans les textes égyptiens les plus anciens et aussi au rôle d'Isis-Hathor (cf. 56, 374 B), assimilée depuis longtemps à Aphrodite par les Grecs d'Égypte et à Astarté par les Sémites occidentaux. Le mythe osirien interprété par Plutarque développe, on l'a vu, un symbolisme fortement teinté de sexualité. Il importe ici de souligner que ce n'est pas directement en liaison avec Horus, mais surtout dans les développements

1. *Ibid.*, p. 284.

1. Sur Isis et Perséphone, cf. Apulée, *Métam.*, XI, 5, 28, et J. G. Griffiths, p. 393. F. Le Corsu, *Isis : mythe et mystères*, 1977, p. 70-71, hasarde l'hypothèse suivante : les Orphiques auraient, au VIe siècle, adapté le mythe originel de Dionysos et lui auraient associé Déméter, assimilée à Isis. L'auteur se garde de revenir aux thèses de P. Foucart sur l'origine égyptienne des Mystères d'Éleusis : cette thèse, défendue par Hérodote (II, 171) et par Plutarque (Fr. 84, éd. Didot, V, p. 55), n'a pas été reprise par G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, qui a pourtant montré que le τελεστήριον d'Éleusis était en usage depuis l'époque mycénienne. F. Dunand signale, sans en tirer de conséquence, que les plus anciens objets égyptiens retrouvés dans la « tombe d'Isis » à Éleusis peuvent remonter à la XXe dynastie : *Le culte d'Isis en Grèce*, p. 3, note 3.

2. Pour les Égyptiens, Isis, la « grande magicienne », était omnisciente et omnipotente.

proprement philosophiques qu'Isis apparaît en tant que mère dans le *De Iside*. Plutarque donne peu de détails sur la naissance d'Horus (ou des Horus), son enfance, les soins dont il fut entouré — encore que l'épisode giblite révèle, en quelque sorte, comme l'*Hymne à Déméter*, le trop plein d'amour de cette mère douloureuse et frustrée. Sur ce point, Plutarque s'éloigne de la tradition égyptienne[1] et gréco-égyptienne[2]. Plusieurs explications peuvent être proposées : la distinction des trois Horus semble avoir posé à Plutarque des problèmes d'harmonisation qui ont relégué au second plan la naissance et les enfances d'Horus ; l'effort de synthèse a pu, même, provoquer un oubli et entraîner une lacune dans le récit ; d'autre part, malgré l'évolution des mœurs à l'époque hellénistique, l'enfant n'occupa jamais, chez les Grecs de l'Antiquité, la place de choix qu'il avait en Égypte. Au contraire, l'auteur du *De Iside* a voulu — ce qui était conforme aussi à la mentalité égyptienne — que la foi conjugale d'Isis y apparût comme exemplaire. Il ne se contente pas d'en développer avec insistance et minutie le contenu symbolique : il en peint les manifestations avec une violence pathétique. Et peut-être est-ce pudiquement, par le biais du vieux mythe égyptien, que Plutarque a voulu exprimer toute l'importance qu'avaient pour lui l'engagement et l'amour conjugaux.

L'étagement des interprétations et la prédominance d'une imagerie sexuelle à l'intérieur même de l'interprétation platonisante du personnage d'Isis expliquent que, tout en recensant un grand nombre des attributions de la déesse figurant dans ses arétalogies, Plutarque insiste moins qu'Apulée sur l'aspect panthéistique et syncrétique de sa personnalité et de son culte.

Horus

L'introduction d'Horus dans le mythe et le culte osi-

1. Voir par exemple l'*Hymne d'Amon-Mose*.
2. On se reportera aux nombreux documents qui figurent Isis portant dans ses bras le petit Harpocrate.

riens est probablement liée au fait qu'Horus et Seth, frères ennemis, figuraient dès les origines dans le culte royal comme protecteurs du roi[1]. Osiris étant le roi mort, il était logique qu'Horus devînt le successeur et le fils d'Osiris et d'Isis (Harsiéris), l'enfant royal (Harpocrate). Cette généalogie fut sans doute élaborée à Héliopolis. Mais il existait avant l'époque historique plusieurs Horus, dieux célestes représentés par un faucon. Les dieux-faucons tantôt demeurèrent les dieux des espaces aériens, dont les deux yeux étaient le soleil et la lune, tantôt devinrent eux-mêmes le soleil. Ce fut vraisemblablement le faucon d'Hiérakonpolis qui, grâce à la prédominance de cette ville à l'aube de l'histoire égyptienne, s'introduisit dans le culte royal. Le *De Iside* reflète la complexité du personnage d'Horus, complexité dont les éléments historiques ne sont d'ailleurs pas connus avec certitude. Mais il la reflète par des omissions, des incohérences ou des contradictions : rien n'est dit de la conception ni de la naissance d'Horus (cf. ch. 18), ce qui d'ailleurs n'est pas choquant du point de vue de la mythologie grecque, où une union divine est toujours réputée féconde[2], mais obscurcit le récit ; l'enfance d'Horus est évoquée d'un mot (18, 357 F). L'épiclèse *Harsiésis* est ignorée, mais l'Horus issu du mariage d'Osiris-roi et d'Isis est distingué expressément d'Arouéris[3], distinction légitime mais que Plutarque ne justifie pas, et d'Harpocrate[4], enfant posthume et avorton (19, 358 E ; 65, 377 C), distinction, cette fois, injustifiée et ruineuse : la procréation posthume d'Horus avait pour les Égyptiens une importance capitale, non point comme symbole de résurrection, mais comme garantie de la persistance de la force génésique des morts[5]. On sait (cf. *supra*, p. 88-89)

1. Cf. J. Hani, *La rel. ég.*, p. 95 sq.
2. D'où le problème que pose à l'interprète la stérilité — même provisoire — de Nephthys (38, 366 C).
3. Hr-wr : « Horus le Grand », devenu « Horus l'Ancien », distinction d'ailleurs peu significative chez Plutarque (cf. 1, 351 D).
4. En égyptien Ḥr-p;-ẖrd (« Horus-enfant »).
5. Les dates données au ch. 65 indiquent qu'Isis n'a porté Harpo-

que l'*Interpretatio Graeca* refuse en bloc la magie et l'élimine en la faisant passer dans le domaine de l'allégorie. Plutarque ne rompt pas avec cette tradition, mais il semble avoir voulu, à propos d'Harpocrate, proposer une interprétation originale (ch. 65). Il disjoint en tout cas fort habilement la conception d'Harpocrate (fin du ch. 19) de ce qui, dans les textes égyptiens, la rendait possible (début du ch. 17 : Isis couchée sur le corps d'Osiris (?), et fin du ch. 18 : reconstitution magique du phallus du dieu). Harpocrate n'apparaît que de façon très épisodique dans le traité, ce qui peut, de prime abord, étonner quand on songe à la popularité, dans le monde gréco-égyptien, de cet avatar d'Horus. Deux explications peuvent être avancées : d'abord, on l'a vu, l'enfant joue un rôle moins important en Grèce qu'en Égypte ; mais aussi — et surtout — Plutarque tend à minimiser le rôle, pour lui privé de signification importante, de l'enfant posthume. Dans l'ensemble, les données du *De Iside* concernant Horus présentent de graves incohérences : Arouéris conserve sa qualité de dieu cosmique mais, partiellement confondu avec Harpocrate, entre dans une symbolique subtile qui n'a rien d'égyptien (ch. 54) ; Plutarque lui assigne d'ailleurs comme père tantôt Hélios, tantôt Osiris (ch. 1 et 54). Le caractère de dieu céleste, essentiel dans la personnalité d'Horus, ne se révèle que de façon allusive (ch. 52 et 55) et reste étranger à la symbolique cosmique d'Horus fils d'Osiris, laquelle doit tout à *l'Interpretatio Graeca*. Enfin, l'assimilation d'Arouéris au Nil (ch. 40), comme celle de son âme à Orion (ch. 21), reste inexpliquée. De tout ce qui précède, on peut conclure que Plutarque a choisi et adapté les données égyptiennes en fonction de sa propre interprétation du mythe osirien. L'assimilation d'Horus au « κόσμος » a eu trois conséquences : l'aspect céleste du dieu en tant que puissance cosmique n'est pas souligné ou apparaît subordonné aux présupposés dualistes (ch. 52, 55) ; la perfection (dans son ordre de réalités)

crate que quatre-vingt-un jours. Cf. J. Hani, *La rel. ég.*, p. 82-83.

du κόσμος (ch. 5, 373 C : ὡρισμένος καὶ τέλειος) a entraîné la distinction, légitime sur le plan de l'histoire, entre Horus et Arouéris et la distinction (aberrante) entre Horus et Harpocrate ; l'hostilité originelle entre Horus et Seth est devenue un des éléments anthropomorphiques et mythiques (au sens grec du terme) des ἱεροὶ λόγοι du culte osirien, et l'illustration la plus significative de la thèse dualiste. Plutarque a fait preuve ici de beaucoup d'indépendance à l'égard de ses sources, si toutefois on admet — ce qui est au demeurant probable — que l'interprétation platonisante du culte osirien est *entièrement* son œuvre.

Isis, la Grande Mère et son parèdre.

La triade osirienne est parfois remplacée, dans le *De Iside*, par une structure binaire, qui peut rendre compte des anomalies que nous avons relevées à propos d'Horus et de l'épisode giblite du mythe.

Les liens religieux entre l'Égypte et les Sémites occidentaux étaient très étroits : Isis et Osiris étaient adorés à Byblos, et très souvent leur personnalité propre l'emportait, dans le syncrétisme égypto-phénicien, sur celle des dieux locaux[1]. Ce qui frappe, cependant, (et l'exégèse de Plutarque ne peut que fortifier ce sentiment), c'est qu'Isis apparaît parfois, dans le traité, fort proche de la Grande Mère minoenne[2] et grecque, traditionnellement représentée, depuis l'âge minoen, sous la forme d'une femme portant son enfant dans ses bras et comme l'épouse du Jeune Dieu, qui pouvait être cet enfant même. Dans ce couple, la Grande Mère de la nature domine son parèdre, personnification de la végétation, du grain qu'on met en terre, qui meurt chaque année, puis « se ressuscite » avec l'aide des fidèles ou de la Grande Mère elle-même. Concernant le premier cas on peut citer les ch. 34-

1. F. Dunand, *Le culte d'Isis*, III, p. 131 et *passim*.
2. Cf. S. Alexiou, *La civilisation minoenne*, 1982, p. 67 sq.

35 du *De Iside*, le second cas étant illustré par l'ensemble du mythe, et à tous les niveaux de l'exégèse. Cette « passion » suivie d'une résurrection en rapport avec les cycles végétaux caractérise tous les dieux méditerranéens de la végétation, dont le culte est toujours extatique et mystique : Tammouz (Doumouzi)[1]-Adonis (confondu avec Osiris, en particulier à Byblos)[2], Baal en Syrie, Iasion en Grèce. Tammouz a pour parèdre Ishtar-Astarté, déesse de l'amour ; Baal a un fils, mais c'est sa sœur Anat (qualifiée, comme Isis, de σώτειρα dans les transcriptions grecques des textes phéniciens) qui opère sa résurrection ; Attis, amant de Rhéa-Cybèle, s'émascule (litote pour suggérer, sans avoir recours au cycle vie-mort-résurrection, que le grain meurt en terre après avoir nourri le germe qui produira l'épi). Dans toutes ces légendes, on voit l'élément masculin d'un couple mourir (ou devenir stérile) et ressusciter grâce à l'élément féminin, des rites de déploration remplaçant parfois les rites de la résurrection[3]. Plutarque a transformé ce couple en triade sous l'influence du culte osirien lui-même, qui en est venu à privilégier l'élément féminin, Isis (déesse d'humble

1. Tammouz en accadien, Doumouzi en sumérien, Adoni(s) dans les langues sémitiques.

2. Selon Lucien, *Dea Syria*, 7, certains habitants de Byblos prétendaient que les rites funéraires et les « orgies » qu'ils célébraient s'adressaient à Osiris plutôt qu'à Adonis.

3. Tammouz-Adonis meurt l'hiver et renaît au printemps : dans la mythologie grecque, on sait qu'Adonis est tué par un sanglier (*De Iside*, 37, 357 F?) ; il est présent dans le grain de blé et fait pousser les moissons (d'où, en Grèce, la confection des « jardins d'Adonis », si proches des « Osiris végétants ») ; on le représente parfois dans un bateau, ce qui peut rappeler le voyage vers Byblos du coffre d'Osiris. Baal, dieu des sources fécondantes, doit descendre aux Enfers dans les cas de sécheresse prolongée (cf. *De Iside*, 73, 380 C) ; sa parèdre, Anat obtient son retour et désècre ainsi les moissons ; il est aussi l' « esprit » (δύναμις, selon le terme employé par Philon de Byblos) de la végétation d'hiver ; on tend à l'identifier à Not, dieu qui règne en été, esprit de la moisson et de la maturité. Dans la mythologie grecque, Iasion meurt de son amour pour Déméter, à laquelle, selon la tradition hésiodique (*Théog.* 967-971), qui pourrait bien remonter à la civilisation minoenne, il s'est uni « sur une jachère trois fois retournée ».

origine cependant), qui, pour annuler le doublet mort-stérilité, pleure Osiris, reconstitue son corps et lui rend sa virilité. Il n'est pas question de résurrection dans le *De Iside* (le retour d'Osiris venant préparer son fils à la vengeance (19, 358 B) étant probablement un épisode imaginé par les Grecs), et cela pour deux raisons : Osiris est le dieu des morts (croyance acceptée comme « allégorique » par Plutarque) et, d'autre part, l'humanisme égyptien, utilisé en tant que tel par les Grecs, préférait incarner la pérennité des cycles terrestres, et en particulier ceux de la végétation, en un dieu (Horus) qui pût transformer en une famille les couples « fonctionnels » des religions moins évoluées. La préséance d'Isis, par ailleurs, s'imposait dans le cadre d'un culte sotériologique, car c'est elle qui, dans la légende, dispense l'immortalité.

Sans parler de l'épisode de Byblos, qui est né du syncrétisme des cultes de la végétation d'origine syro-babylonienne d'une part, égyptienne d'autre part, Plutarque ne s'est pas contenté d'accorder à Isis les privilèges de la Grande Mère de la Nature, transposés sur le plan de la cosmologie et sur celui de la métaphysique. Il a, plus ou moins consciemment, pris en compte des traditions concernant le jeune parèdre de la déesse, qui représente la mort et la résurrection du grain. Osiris en tient d'abord le rôle : mort, puis ressuscité par Isis, il ne serait, hors de l'exégèse platonisante du mythe, qu'un dieu bien falot. Le fragile parèdre d'Isis est aussi, dans les épisodes où Osiris apparaît comme particulièrement vulnérable, son fils Horus, non point celui qu'Osiris, dans toute sa force, a engendré, mais Arouéris, puis Harpocrate, qui sont tous les deux débiles, le premier parce que né prématurément, le second parce qu'engendré grâce à des sortilèges magiques par un père déjà mort. Pour Harpocrate, Plutarque semble conscient des rapports qu'il entretient avec les religions « primitives » qui divinisent la végétation autrement que par voie allégorique : aussi se sent-il obligé de rappeler à son propos (ch. 68 sq.) qu'il n'y a pas de dieu-graine, de dieu-légume et que

l'exégèse allégorique a fait justice, contre l'immanentisme du vulgaire et des Stoïciens, de telles billevesées. On trouve enfin dans l'épisode giblite deux et même trois parèdres d'Isis, jeunes et voués à la mort : le premier est Dictys Tammouz (cf. ch. 8 et la note *ad loc.*), qui meurt en accomplissant un geste de cueillette ; le second est le fils aîné de Malcandros, mort après avoir été promis à l'immortalité (ch. 16)[1] ; le troisième est son frère puîné, qui meurt au moment où Isis retrouve son parèdre naturel, Osiris, et s'apprête à aller retrouver le seul parèdre qui survive pour elle, son fils Horus, dont nous apprenons, à cette occasion et pour la première fois, l'existence (ch. 17-18)[2].

C'est dire à quel point le syncrétisme qui avait uni, autour de rites agraires, un fonds minoen, un fonds babylonien, un fonds sémitique plus occidental et la religion osirienne, a pu influencer (et gêner) Plutarque, qui n'a transcendé ces différents apports qu'en se réfugiant dans la métaphysique.

Seth et le dualisme.

Plutarque a utilisé deux données authentiquement égyptiennes : la personnalité de Seth, dieu du désert et de l'aridité, et les combats d'Horus contre Seth, dont on a vu qu'il existe peut-être un fondement historique. Encore ces données doivent-elles être nuancées. Au temps de la XIXe dynastie, par exemple, Seth patronnait les productions des oasis. C'est seulement à partir du VIIIe siècle que le « dieu rouge » devint, en liaison avec le développement du culte osirien, une puissance religieuse maléfique. Les rapports qu'établit Plutarque entre Seth et la mer (32,

1. Outre Démophon (cf. l'*Hymne homérique à Déméter*), Déméter tenta de même d'immortaliser Triptolème.

2. Anubis est désigné *propriis verbis* comme le suivant d'Isis (ch. 14) et, comme il appartient à la fois, selon Plutarque, au monde souterrain et au monde supérieur (ch. 44), on peut admettre que, dans la version recueillie par Plutarque, il a été considéré comme le parèdre d'une Grande Mère de la Végétation, qui meurt et renaît.

362 E) peuvent s'insérer dans ce cadre dualiste à cause de la stérilité de la mer, ou, plus simplement, parce que les Égyptiens, comme on l'a vu, ressentirent toujours à l'égard de la « Très verte » de la peur et une sorte de dégoût. Aucun texte connu, cependant, ne fait de la mer une éntité typhonienne[1]. On notera que sur les sacrifices des animaux typhoniens Plutarque apparaît bien renseigné et, plus généralement, que les cycles de la géographie égyptienne, la lutte incessante entre l'aridité toujours menaçante et les crues du Nil orientaient tout naturellement un Grec vers des vues dualistes. Cependant, en refusant d'identifier Seth au soleil (ch. 41 et 51), Plutarque, tout en satisfaisant à son obédience platonicienne et à son hostilité à l'égard du Portique (et des présupposés de ses méthodes d'exégèse), reste fidèle à la pensée égyptienne, qui n'a jamais attribué au soleil l'aridité, dont le Nil préservait le pays.

Sarapis

Sarapis mériterait à peine d'être mentionné dans cette rétrospective si la place plus que modeste qui lui est assignée dans le *De Iside* (ch. 28-29, quelques allusions dans les ch. 37 et 61) ne confirmait certaines des idées qui ont présidé à la construction même du traité.

En Égypte, tout de suite après la fondation officielle de son culte[2], Sarapis devint une divinité prépondérante devant Isis et loin devant Osiris, qui se trouvait ainsi presque supplanté par le nouveau dieu. Au IIe siècle, sa popularité déclina, mais il conserva une place très honorable derrière Isis et loin devant Osiris. L'évolution

1. Cf. J. G. Griffiths, p. 421-422, et J. Hani, *La rel. ég.*, p. 150 sq., 319 sq.

2. La plupart des auteurs anciens et modernes racontent comme Plutarque l'intronisation de Sarapis. Il semble toutefois qu'il ait été adoré en Égypte avant l'initiative de Ptolémée Sôtèr. Certains voient en lui un dieu sémitique, Baal ou Ea. Il fut, dans le monde grec, identifié non seulement à Dionysos, mais, en tant que dieu guérisseur, à Asclépios, et aussi à Zeus. Cf. W. Hornbostel, *Sarapis*, 1973.

semble avoir été à peu près la même en Grèce à la même époque. A l'époque romaine, le culte d'Isis reste le plus populaire ; Osiris et Sarapis partagent leurs compétences : Osiris reste le dieu des morts, Sarapis est identifié à Hélios, Jupiter, Neptune et donne à l'empereur gloire et victoires. L'importance de son culte, toutes époques confondues, reste attestée partout, en particulier par les dimensions et la splendeur du Sérapéum de Memphis.

Que Plutarque ait tenu à associer Isis à Osiris, et non à Sarapis, a étonné : le codex Vindobonensis 46 porte en titre : Περὶ Ἴσιδος καὶ Σαράπιδος. Il est évident que le choix de Plutarque veut indiquer qu'il se réfère à l'époque pharaonique, qui ne connut qu'Osiris, et cela confirme l'interprétation d'ensemble du *De Iside* comme source d'enrichissement érudit et religieux destiné à une femme déjà très au courant de la religion isiaque et osirienne.

D'autre part, en mentionnant Sarapis dans la partie de l'œuvre consacrée à l'exégèse démonologique (ch. 28-29), Plutarque montre encore une fois combien le gêne la transition peu philosophique qu'il institue grâce à la démonologie entre le monde de la durée, de la vie et de la mort et le monde scientifique et philosophique, seul assujettissable à la dialectique. On a vu que, refusant d'identifier sans médiation Hadès à Dionysos, il préfère avancer les deux identifications suivantes : Osiris est Dionysos[1] et Sarapis est Osiris. Le résultat semble être le même dans les deux cas, puisque Plutarque admet que « Sarapis » est le nom égyptien de Pluton. En fait, le contact entre le monde des morts et celui des astres n'est pas rompu, dans la mesure, précisément, où « Sarapis » demeure prioritairement le nom d'une puissance qui a *vécu* parmi les hommes. Le monde des morts est ainsi, par une remarquable litote, provisoirement écarté pour que le lecteur comprenne progressivement (dialectiquement) ce qu'est sa vraie nature, révélée enfin au ch. 78, 382 E.

1. Identification assez difficile à justifier d'après les documents figurés. Cf. C. Picard, *Les statues du Sérapéion*, ch. 9.

Cette révélation est, en particulier, préparée au ch. 29 : Hadès est le plus munificent des hôtes, et c'est pourquoi Plutarque se rallie à une « étymologie » fantaisiste de « Sarapis » (considéré comme un mot probablement égyptien) : Χαρμόσυνα, σαίρει), non sans avoir loué, toutefois, la véritable étymologie (« Sarapis » = « Osiris » « Apis »), toléré le rapprochement « Sarapis » — σεύεσθαι, σοῦσθαι, qui fait de Sarapis une divinité cosmique (cf. 28, 362 B ; πᾶσι κοινὸς ὁ Σάραπίς ἐστιν) et exclu quatre autres « étymologies », celle, en particulier, qui fait dériver « Sarapis » de « σόρος Ἄπιδος » et réintroduit par là des connotations funèbres.

On notera par ailleurs, au ch. 37, le rapprochement opéré entre Dionysos, Osiris et Sarapis d'une part et Épaphos d'autre part. Sarapis était souvent représenté comme un homme taurocéphale, et c'est par là que s'établit le rapprochement avec Épaphos (cf. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, *Suppliantes* ; Hérodote II, 38, 153 ; III, 27 sq.). Enfin (ch. 61), Plutarque signale sans les nommer des auteurs qui font de Sarapis le maître du πνεῦμα : s'agit-il du vent ou du πνεῦμα stoïcien ? La deuxième hypothèse confirmerait le rôle de dieu cosmique attribué par Plutarque à Sarapis-Osiris.

Le culte des animaux

La zoolâtrie n'avait jamais été acceptée par les Grecs et leur servait traditionnellement d'argument pour railler l'égyptomanie[1]. Plutarque adopte cette attitude, mais il entreprend de justifier certains aspects thériomorphiques de la religion grecque. Les animaux, pour les Grecs, ne sont pas des dieux, mais des attributs ou des images symboliques des dieux (ch. 71, 379 D : ἱερόν, ἄγαλμα). Toute autre conception est condamnée par lui comme ressortissant à la superstition ou à l'athéisme (71, 379 E). La valeur symbolique des animaux est mise

1. Cf. J. Hani, *La rel. ég.*, p. 440-441.

en évidence avec quelque lyrisme au ch. 76. Il ne s'agit pas, bien entendu, de la fonder sur on ne sait quelle sympathie cosmique, que Plutarque a toujours rejetée, mais sur la hiérarchie platonicienne du modèle et des images : les animaux sont l'image du dieu puisqu'ils ont une âme et sont doués de raison (thèse défendue dans le *De sollertia animalium* et dans le *Bruta animalia ratione uti* — si, avec K. Ziegler[1], on laisse à Plutarque la paternité de cet ouvrage). Malgré sa sympathie envers le pythagorisme, Plutarque ne traite que par voie d'allusion d'une croyance des Égyptiens en la palingénésie (31, 363 B ; 72, 379 E-F), ce qui représente un progrès important par rapport à Hérodote (II, 65 et 123). Il apparaît cependant que la consécration de tel animal à Typhon ou à Osiris (cf. 73, 380 E ἱερὸς 'Οσίριδος) implique chez les Égyptiens, selon Plutarque, l'idée d'une expansion du *mana* divin dans l'animal consacré et une sorte de συγγένεια : c'est bien en effet un rapport de connaturalité qui semble lier Seth aux êtres typhoniens (31, 363 A-B ; cf. 6, 353 B-C). Conscient de cette contradiction, Plutarque tente de la résoudre en associant, comme il le fait toujours en pareil cas, l'allégorisme, le dualisme et le platonisme : cf. 73, 380 C... Mais ce syncrétisme idéologique apparaît ici particulièrement peu convaincant, et en tout cas bien peu platonicien : la mauvaise âme (cosmique) des *Lois*, l'Autre du *Sophiste*, ne sauraient servir à distinguer deux espèces d'êtres vivants ; une telle distinction ne peut s'autoriser que de l'exégèse démonologique, bien délaissée depuis le ch. 31[2].

Par ailleurs, J. Hani[3] note avec raison que, si Plutarque rejette l'explication « totémiste » de la zoolâtrie, c'est

1. *R. E.* s. v. *Plutarchos*, 104-105.
2. Les explications hasardées par J. G. Griffiths, p. 415 et 545-546, et J. Hani, *La rel. ég.*, p. 446 et 461-462, sont peu convaincantes. On notera cependant que G. Thausing, Der Tierkult in alten Aegypten, *Antaios*, 5 (1963-1964), 309-324, a tenté d'unifier en les rattachant à des rites initiatiques les explications de la zoolâtrie rejetées par Plutarque aux ch. 72-73.
3. *La rel. ég.*, p. 447-451.

parce qu'il commet la même erreur que les « totémistes » modernes, qui font dériver l'aspect religieux de la zoolâtrie de son aspect sociologique, alors que, comme l'a montré C. Lévi-Strauss[1], il semble que l'évolution réelle soit inverse : le totémisme fétichiste du clan — qui se manifeste en particulier dans les tabous (variables, en Égypte, de nome à nome) — et le port d'insignes zoomorphiques manifesteraient une attitude religieuse qui n'aurait que secondairement une forme sociologique. Il est tentant de rattacher, comme le fait J. Hani, la zoolâtrie égyptienne à l'animisme africain. On peut toutefois se demander si l'interprétation utilitariste et symboliste adoptée par Plutarque ne contient pas, *mutatis mutandis*, quelques éléments de vérité. Les Égyptiens, en effet, appropriaient dans tous les cas les qualités spécifiques des animaux au culte qui leur était rendu : le taureau, « âme magnifique » de Ptah, dieu créateur, puis d'Osiris, symbolisait, en Égypte comme ailleurs, la force génésique ; le regard perçant et fascinateur, la rapidité de vol et la sobriété du faucon (cf. ch. 32, 50, 51) constituaient les éléments d'une symbolique régalienne ou astrale[2]. Il est vrai que ce fut seulement à basse époque que le culte s'adressa à telle ou telle espèce. Mais l'adoration, plus ancienne, d'un individu choisi dans chaque espèce peut s'expliquer par des raisons pratiques et par une symbolique « au second degré », l'animal adoré pouvant être, dans certains cas, celui qui possédait sous leur forme la plus pure les caractéristiques de l'espèce.

D'autre part, même si on doit considérer comme secondaires et dérivés les aspects sociologiques et politiques de l'attitude religieuse et en particulier du totémisme, on peut reprocher à Plutarque de n'avoir pas mis clairement en évidence la signification socio-politique des tabous[3].

1. Le *totémisme aujourd'hui*, 1965, p. 6, 11-15, 88, 128.
2. Pour la même raison, l'explication utilitariste de la zoolâtrie proposée aux ch. 74-75 contient aussi des éléments de vérité (cf. J. Hani, *La rel. ég.*, p. 457-458).
3. La liste des tabous égyptiens rapportée dans le *De Iside* est fort longue : cf. ch. 5, 6, 7, 8, 18, 30, 32, 72.

Il a bien perçu l'ambivalence du tabou et l'exprime nettement dans les *Quaestiones Convivales*, IV, 5, *Tit.* 669 E : Πότερον οἱ Ἰουδαῖοι σεβόμενοι τὴν ὗν ἢ δυσχεραίνοντες ἀπέχονται τῶν κρεῶν). Le *De Iside* est moins clair : le tabou concernant l'oxyrinque apparaît au ch. 7 comme la conséquence du culte voué à cet animal et au ch. 18 comme une marque d'abomination ; le ch. 72 apporte l'explication exacte de cette ambivalence, mais Plutarque, peut-être entraîné par la logique de son interprétation globale de la zoolâtrie, la rejette, justement parce qu'elle est politique et par là entachée d'évhémérisme. Mais ce parti-pris « sublimisant », s'il amène Plutarque à méconnaître un aspect important de la religion égyptienne, a l'immense avantage de lui faire pressentir l'ambivalence du sacré et la finalité profonde des rites sacrificiels égyptiens, à savoir nourrir le dieu du sang de son ennemi, accroître sa puissance de la puissance vitale qui vient d'être arrachée à celui-ci. Cette analyse profonde, qui suffit à ranger Plutarque parmi les grands historiens des religions, s'exprime sous des formes assez disparates : au ch. 31, elle s'insère dans l'exégèse démonologique ; au ch. 73, elle fait des animaux typhoniens les hypostases de l'âme de Seth. Le rapprochement des deux chapitres, qui ne constituent pas un ensemble cohérent, peut donner à penser, comme le suggère J. Hani[1], que Plutarque (ou son informateur) se réfère à « l'épisode bien connu de la légende égyptienne où Seth et ses compagnons se métamorphosent en animaux... pour échapper à la lance d'Horus ». Mais un autre passage, dont on a parfois méconnu le sens, donne une formulation plus générale de la signification du sacrifice : « (Οἱ Αἰγύπτιοι) πρότερον... οὐκ ἔπινον οἶνον οὐδ' ἔσπενδον ὡς φίλιον θεοῖς, ἀλλ' ὡς αἷμα τῶν πολεμησάντων ποτὲ τοῖς θεοῖς »[2]. Faisant porter οὐδέ sur φίλιον[3], nous proposons la traduction suivante : « Auparavant, les Égyptiens ne buvaient pas de vin, et s'ils en usaient pour les

1. *La rel. ég.*, p. 271-272.
2. 6, 353 B.
3. Cf. 31, 363 B (οὐ φίλον) et 73, 380 E (ἀντιλυπεῖν).

libations, ce n'était pas en tant qu' (aliment) apprécié des dieux, mais parce qu'ils voyaient en lui le sang de ceux, qui jadis avaient fait la guerre aux dieux » (p. 182 et les notes). Il s'agit sans doute ici d'une contamination réciproque de deux mythes purement grecs, celui de la lutte des Titans et des Cronides et celui de Dionysos Zagreus démembré par les Titans. En Grèce, les libations étaient une forme d'offrande de nourriture aux dieux chthoniens et aux morts, et si le vin faisait en effet partie en Égypte du symbolisme sethien[1], le mythe invoqué n'a rien d'égyptien. Plutarque emploie ici des réalités grecques pour opposer l'Égypte à la Grèce, comme le fait souvent Hérodote : du moins cette opposition est-elle tout à fait valable. Certes, les offrandes sacrificielles étaient souvent identifiées à l'œil d'Horus[2], ce qui faisait du sacrifice un rite de restauration plutôt qu'un rite de triomphe, mais la référence à l'œil d'Horus n'avait pas toujours sa signification originelle et littérale : on le trouve, par exemple, identifié au vin dans le *Papyrus dramatique du Ramesseum* (p. 70).

Les prêtres.

Voir dans les prêtres égyptiens des philosophes et même des maîtres de philosophie (ch. 10) n'était certes pas chose nouvelle à l'époque de Plutarque[3]. Cette idéalisation ne fut jamais totalement erronée, si l'on tient compte du rôle éducatif assumé par le clergé dans les « Maisons de Vie », de l'activité théologique du clergé des grands sanctuaires (par exemple à Héliopolis ou à Hermopolis), de la littérature sapientiale et enfin du caractère parfois allégorique ou symbolique, c'est-à-dire paraphilosophique, des croyances et du rituel. D'autre part, depuis Hérodote, de véritables prêtres-philosophes s'étaient manifestés.

1. Cf. J. G. Griffiths, p. 276.
2. *Ibid.*, p. 415.
3. Cf. notre *Mirage égyptien*, p. 192 sq.

Timothée, Chérémon, tous les philosophes de l'École d'Alexandrie s'étaient efforcés de structurer le syncrétisme gréco-égyptien en s'aidant des courants philosophiques ou philosophico-religieux qui dominaient leur époque : stoïcisme, néo-pythagorisme, orphisme, moyen-platonisme. Du reste, l'idéalisation du prêtre égyptien est beaucoup plus nuancée chez Plutarque que chez Hérodote. L'auteur du *De Iside* connaît les grades de la hiérarchie sacerdotale : hiérophores, hiérostoles (3, 352 B), sacristains (cf. 2, 351 E νεωκορίας), parfumeurs (80, 283 E), etc..., et il ne craint pas de proclamer que la plupart des activités sacerdotales sont inférieures à celles du philosophe (ch. 2) et que c'est par la pratique de la philosophie que la théologie peut atteindre aux limites du savoir humain.

Comme Hérodote, Isocrate et Platon, et suivant un des thèmes favoris de l'*Interpretatio Graeca*, Plutarque voit dans le corps du clergé une classe ou une caste (γένος : ch. 9, 354 B) à vocation hégémonique, se caractérisant par un mode de vie particulier et par la possession d'un savoir ésotérique (ch. 9), seul capable de former à l'exercice du pouvoir royal. Plutarque ne précise pas comment cette « caste » se forme et se perpétue : il n'aborde pas le problème du mariage des prêtres, non plus que celui de l'hérédité des charges et des sources de revenus de la « caste » sacerdotale[1]. On retrouve dans le *De Iside* le souhait, exprimé en particulier dans la *République* de Platon, d'une société organisée fonctionnellement et dirigée par des rois- philosophes. Tout cela recouvre un certain nombre de données réelles : les fonctions sacerdotales du pharaon, le rôle politique joué par les hauts dignitaires du clergé au Nouvel Empire, les conceptions théocratiques qui se manifestèrent surtout à partir de la XXIe dynastie[2]. Outre le savoir, c'est, pour Plutarque, l'observance de tabous particuliers qui caractérise les

1. Sur les deux derniers points, Hérodote est plus explicite (II, 37 et 168).
2. Cf. J. G. Griffiths, p. 283, et *Le Mirage égyptien*, p. 169 sq.

prêtres, et il a eu le mérite de préciser, ce que n'avait pas vu Hérodote, que certains des tabous et certaines des pratiques de purification propres aux prêtres ne leur étaient imposés que durant des périodes déterminées (cf. ch. 5, 352 F : ἐν ταῖς ἁγνείαις, etc...). Il n'a toutefois pas compris que le clergé formait un corps de fonctionnaires (possédant, il est vrai, en tant que corps, des biens importants) plutôt qu'une caste.

Mysticisme et Mystères. Mystères et démonologie.

Nous avons eu l'occasion et l'obligation d'étudier les Mystères isiaques et osiriens (dans la Grèce impériale et, par extrapolation, dans l'Égypte ancienne) en liaison avec l'herméneutique de Plutarque, sa théologie et sa philosophie.

Qu'il suffise ici de rappeler qu'il n'y avait pas de Mystères égyptiens, même à l'époque ptolémaïque, en Égypte. Par ailleurs le culte de Déméter célébré à cette époque à Alexandrie, dans le Fayoum, etc... était purement grec ; grecque aussi, à l'origine, la liaison du culte de Dionysos avec la dynastie des Lagides[1] et peut-être avec l'immortalisation du roi défunt.

A l'époque de Plutarque, on ne distinguait pas, bien entendu, « mysticisme » et « mystérisme ». Il y avait globalement dans ces deux domaines maintenant distincts, dans un climat d'exaltation affective, mais aussi d'ascétisme (l'ensemble étant destiné à séparer la partie pensante de l'homme de sa partie corporelle et de l'ouvrir à la « possession » divine, ce qui implique bien une sorte de mysticisme au sens moderne du mot), la mise en œuvre de rites plus ou moins proches de la magie dite « blanche », qui prétend faire revivre un acte ou un état aboli par

1. Cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis et les Ptolémées*, p. 73-74. Les inscriptions antérieures à l'époque impériale qui qualifient Isis de σώτειρα (*Orac.*, 198, 7 Henders) et qui font d'elle la fondatrice des Mystères : *C. I. G.*, 12, 5 (217) reposent sans doute sur l'assimilation — très ancienne — d'Isis à Déméter.

réitération mimétique, et la révélation au moyen de symboles d'une vérité qui restait ignorée du commun des mortels.

Cependant, sans établir entre le culte d'Isis et d'Osiris-Sarapis en Égypte d'une part, en Grèce et à Rome d'autre part, une distinction aussi tranchée que celle qu'opère, par exemple, F. Legge[1] et sans tomber dans le piège d'un trop large syncrétisme, on peut admettre avec F. Dunand[2] qu'il existait en Grèce à l'époque impériale de véritables Mystères d'« allure égyptienne » mais inspirés par la pensée grecque et teintés de philosophie[3]. La routine des sanctuaires (éveil, habillage, nourriture du dieu) reste la même qu'en Égypte et le clergé isiaque n'a pas beaucoup varié dans les nouveaux sanctuaires. Des auteurs comme Artémidore[4] et Hippolyte[5] rapportent que l'élément mystérique central était encore la Quête d'Isis et l'Invention d'Osiris, mais, comme le fait remarquer F. Dunand[6], ces épisodes étaient représentés au cours des grandes fêtes d'automne auxquelles tous pouvaient assister et, inversement, ils ne figurent pas dans la cérémonie d'initiation décrite par Apulée[7]. Il n'est pas sûr que les rites « privés » aient été encore dissimulés aux profanes. Toutefois, un texte de Pausanias[8] concernant le culte d'Isis à Tithorée, proche des lieux où vécurent Plutarque et Cléa, atteste que l'accès au temple faisait l'objet d'un interdit : seuls y pénétraient ceux que la déesse elle-même avait élus en leur apparaissant en songe, ce qui est confirmé par Apulée[9].

Bien qu'Apulée[10] et Diodore[11] affirment que l'initiation

1. *P. S. B. A.* (1911), p. 144.
2. *Clergé et rituel...*, p. 248 sq. et *passim*.
3. Cf. *supra*, p. 45 sq.
4. *Oneirocr.* II, 39.
5. *Ref. omn. haer.* V, 7.
6. *Clergé et rituel...*, p. 249.
7. *Métam.* XI, 19 sq.
8. X, 880-881.
9. *Métam.* XI, 23.
10. *Métam.* XI, 25 sq.
11. I, 96.

aux Mystères osiriens est identique à l'initiation dionysiaque, et l'initiation aux mystères d'Isis à celle de Déméter, il semble qu'un approfondissement des symboles et de la « doctrine » mystériques se soit accompli. Lucius entreprend un long voyage cosmique, puis revient à la lumière orné d'insignes solaires, ce qui symbolise sa mort, son passage dans l'au-delà et sa future immortalisation. Apparemment, le progrès consiste dans une compréhension plus abstraite du passage dans l'au-delà : le myste visite d'abord le royaume souterrain d'Osiris, où celui-ci semble assimilé au soleil nocturne ; la deuxième consécration est une initiation aux Mystères d'« Osiris invaincu » ; la troisième permet au myste de voir Osiris sous sa véritable forme. La progression mystérique correspond en gros à la progression de la « démonstration » du *De Iside* : la « mort » d'Osiris, incompatible avec sa nature divine (358 E), est d'abord figurée par son insertion dans les cycles cosmiques inaccessibles à la φθορά (ch. 54, 59). Et, bien que Plutarque rejette d'abord l'identification d'Osiris au soleil (ch. 67), c'est, à un niveau plus élevé de l'exégèse, en liaison avec le soleil qu'il le représente en son éternité (ch. 51, 52, 77 et même 78). Seule manque l'évocation du soleil nocturne, qui montre, chez Apulée, que l'initiation s'inspirait de recueils eschatologiques authentiquement égyptiens, tels le *Livre de l'Am-Douat* et le *Livre des Portes* (encore peut-on voir une allusion à ce thème en 364 C et en 381 A).

On peut enfin ajouter que si l'influence grecque avait donné naissance, après l'époque ptolémaïque, à des Mystères isiaques et osiriens (ces derniers ayant été rapidement supplantés par ceux de Sarapis) très influencés par l'esprit grec (voir ci-dessous), ces Mystères subirent plus tard l'influence des cultes romains égyptianisés.

Face à ces données complexes, Plutarque reste dans le droit fil de l'*Interpretatio Graeca* : croyant au caractère mystérique, comme nous l'avons vu, de l'ensemble de la religion égyptienne, et en particulier à la valeur symbolique et philosophique des grandes fêtes religieuses —

comme celles de Khoiak — il se garde, malgré la place faite dans le *De Iside* à l'éleusinisme et au pythagorisme, du mysticisme intempérant d'un Jamblique ou d'un Porphyre, exclut de son exégèse la magie et la sympathie cosmique que celle-ci implique et fait de la connaissance philosophique non seulement le but le plus élevé, mais aussi la suprême récompense de l'initiation, et c'est ainsi qu'il retrouve une des caractéristiques les plus frappantes du mystérisme isiaque, l'attachement passionné à la personne d'Isis, attachement qui n'était pas requis en Égypte[1].

Cependant certains témoignages sur des cérémonies mystériques qui auraient été célébrées en Égypte à l'époque impériale[2] restent troublants. Comme l'écrit F. Dunand[3] : « Même si les explications données par Diodore sont fantaisistes, ces textes posent un problème ; en effet ils impliquent l'existence en Égypte, à l'époque de Diodore, d'initiations isiaques et osiriennes. S'agit-il simplement d'une affirmation erronée? ou faut-il admettre que des mystères grecs, imitant ceux d'Éleusis, étaient célébrés en l'honneur d'Isis-Déméter? » Admettons en ce cas que Plutarque a pu s'y tromper et référer à l' « Égypte ancienne » ces cultes probablement plus égyptianisés et archaïsants que ceux qui étaient célébrés en Grèce.

Quoi qu'il en soit, Plutarque apporte une fois de plus des données intéressantes et qui questionnent le chercheur.

C'était une initiative hardie de sa part que de restreindre pratiquement les Mystères au domaine de la démonologie (ch. 27 : voir *supra*, p. 36-37). S'il s'agissait d'expliquer la divinisation des âmes, Plutarque avait à sa disposition plusieurs modes d'explication : J. Hani fait allusion[4] aux rites *sakhou* qui « produisaient une transformation radicale de l'être » et qui étaient des rites solaires (cf. Apulée, *Métam.* XI, 24). Plutarque envisage bien la doctrine de la stellarisation des âmes des morts, qui n'était pas inconnue des Égyptiens, mais il préfère la rattacher à l'évhémérisme (359 C-E), ce qui discrédite rétroactivement le fameux mythe démonologique de Timarque du *De Genio Socratis*. Selon J. Hani, « dans les mystères (isiaques et osiriens) l'initié était assimilé à Osiris ou Sarapis, autrement dit, il changeait, dès cette vie, de statut ontologique et obtenait cette identification au dieu dans l'au-delà, si largement attestée dans le *Livre des Morts*. Tel était le grand secret de l'initiation... : on y réalisait rituellement et par anticipation la transformation de l'être en génie (démon) et en dieu »[1].

1. F. Dunand, *Clergé et rituel...*, p. 254.
2. Cf. Diod. I, 29, 96, et le fragment de Plutarque auquel il a été fait allusion, p. 149, n. 1.
3. *Op. cit.*, p. 247 et note 3.
4. *La relig. ég.*, p. 230-232.

Cela nous paraît majorer le bénéfice attendu de l'initiation par les fidèles. Certes, le Lucius d'Apulée (*Métam.* XI, 24), en paraissant vêtu *ad instar solis* au lendemain de son initiation, témoigne qu'il a « vécu » la mort et la résurrection d'Osiris : cette connaissance de l'au-delà rejoint sur le plan religieux ce que Plutarque recherche sur le plan philosophique. Mais Lucius n'a pas acquis l'immortalisation : il n'en a fait, si on ose dire, que la répétition générale. L'Égyptien obtenait la garantie de l'immortalité par la connaissance de certaines formules magiques (sans parler de la sentence du tribunal infernal). A l'époque grecque, les initiés obtenaient sans doute la « garantie de l'immortalité »[2], une « promesse de salut»[3], des « assurances sur la vie d'outre tombe »[4] : rien de moins, mais aussi rien de plus — et encore peut-on dire que les fidèles grecs d'Isis semblent ne s'être souciés de cette survie qu'à partir de l'époque hellénistique[5]. Si Plutarque évoque dans le cadre de la démonologie l'acte d'Isis fondant les Mystères, c'est qu'il ne pouvait situer

1. P. 232. Le mot « démon » a été ajouté par nous.
2. F. Dunand, *Clergé et rituel...*, p. 210, 252.
3. *Ibid.*, p. 282.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 246, 251.

cet acte fondateur que dans un système de pensée où le divin subit une mutation, passe du temps à l'éternité : et où trouver cela, sinon dans l'exégèse démonologique?

L'exégèse démonologique du mythe osirien aurait pu être fournie par le milieu sacerdotal grec ou égyptien (on met trop rarement en avant qu'il y avait des Égyptiens parmi le personnel des sanctuaires isiaques de Grèce). Il convient, au sujet de la démonologie, de rappeler que les Égyptiens, « pour combler en partie le large fossé qui les séparait de leurs dieux »[1] en étaient venus à diviniser des hommes remarquables par leurs dons éminents : par exemple Amenhotep (l'architecte d'Aménophis IV), Imhotep (vizir et architecte du roi Djéser). Certains sages, comme Pétosiris, pouvaient être entourés de la même révérence que Socrate (lequel passait pour avoir un « démon » comme inspirateur), mais il n'y a pas trace en Égypte d'une ascension d'un homme vers le statut de héros, de démon ou de dieu (si l'on excepte le fait que tous les morts « justifiés » devenaient des Osiris). Il n'y a pas trace non plus, tant en Égypte que dans les cultes égyptiens importés en Grèce, de δαίμων, quelque acception précise (« démon », « ange »...) que l'on donne à ce mot. L'égyptien « usurpait » par des formules d'identification *post mortem* son identification au dieu de l'au-delà[2].

On a vu[3] qu'en fait Plutarque restait, dans le *De Iside*, prisonnier de ses théories démonologiques antérieures : qu'il y ait des bons démons et des mauvais démons, cela s'accorde avec les professions de foi dualistes ; l'existence de natures mixtes (à la fois bonnes et mauvaises) tempère ce dualisme et le rapproche du vrai platonisme, celui du *Philèbe*. Il est vrai que, dans le *De defectu*, Plutarque

1. J. Vandier, p. 222.
2. S. Morenz, *La religion égyptienne*, p. 295. Il y a bien en Égypte des « créatures » qui ont une activité bénéfique ou maléfique, mais elles ne sont que le résidu de vieilles croyances animistes et n'ont rien de commun avec les *démons* grecs (cf. J. Hani, *La relig. ég.*, p. 228-229).
3. Cf. *supra*, p. 96 sq.

admet la divinisation de quelques démons (ch. 10). Mais il est clair que dans ses exposés les plus riches d'arguments il voit avant tout dans les démons l'âme humaine séparée du corps par la mort (*De facie*, ch. 26) ou la concentration intellectuelle (*De Genio Socratis*). Selon ce dernier traité (mythe de Timarque), certaines âmes sont stellarisées : or, en Égypte, selon de très anciennes conceptions attestées par les *Textes des Pyramides*, dont on a vu que Plutarque avait eu indirectement connaissance, les âmes des morts bienheureux devenaient des « étoiles glorifiées » et formaient la cour du roi mort[1]. Cette conception reparaît, « transposée » à la manière platonicienne, dans une eschatologie philosophique (ch. 78) : les âmes des philosophes entourent et contemplent l'Etre comme les « glorifiées » accompagnant Osiris.

Sur les autres modes d'exégèse du *De Iside* en rapport avec l'égyptologie, on peut faire les remarques suivantes :

D'abord, Plutarque est vraiment revenu aux sources de la religion égyptienne. La version du mythe osirien que contient le traité est la plus complète que nous connaissions — plus complète même par la continuité que les données égyptiennes. Comme le remarque F. Dunand[2], ce sont les fêtes célébrées *en Égypte* que Plutarque mentionne, décrit et commente. Rien sur la plus grande et la plus populaire des fêtes isiaques célébrées *en Grèce* (et en Égypte *du temps de Plutarque*), celle du *Navigium Isidis*, qui n'était pas célébrée dans l'Égypte pré-hellénique. Inversement, l'époque romaine voit célébrer surtout cette même fête et les *Iseia* au sens strict du terme (c'est-à-dire les fêtes de Khoiak du calendrier de Dendérah). Plutarque a fait son choix avec un discernement qui révèle en lui plus qu'un essayiste amateur. Il étudie également plus ou moins longuement une quinzaine de fêtes déjà célébrées dans l'Égypte antique : or on sait l'importance des fêtes religieuses égyptiennes

1. J. Vandier, p. 79-80.
2. *Clergé et rituel...*, p. 231.

comme illustration des mythes et comme incitation à la pensée symbolique, puis mythique (pour reprendre la terminologie d'Héliodore), puis, pour quelques élus, conceptuelle et philosophique.

Les « livres sacrés » qui permettent l'instruction et l'initiation du héros d'Apulée sont rédigés en caractères hiéroglyphiques. « On peut se demander, écrit F. Dunand, si les prêtres grecs ou romains du culte isiaque étaient capables de lire des textes égyptiens »[1]. Il est vrai que Plutarque parle facilement d' « hiéroglyphes » quand il est question de livres religieux anciens (cf. le *De Genio Socratis* 577 F). Pourtant, son expérience de la langue égyptienne, toute sommaire qu'elle est, suppose des informateurs multiples et compétents, comme le prouvent les nombreuses « étymologies » référées aux hiéroglyphes dans le *De Iside* et la multiplicité des sujets concernés par les citations hiéroglyphiques.

Un problème se pose à propos de l'exégèse évhémériste — que Plutarque rejette d'ailleurs sans appel comme contraire à sa conception du divin : elle semble ne rendre compte d'aucun aspect de l'osirisme. Cela est dû au fait que l'historien moderne opère une distinction de principe entre l'interprétation évhémériste et l' « interprétation historique » d'un Hécatée de Milet, d'un Éphore et même d'un Hérodote (en II, 142-144 celui-ci déclare que les dieux qui régnèrent en Égypte avant les pharaons n'étaient pas tous anthropomorphes). Selon certains prêtres cités par Plutarque dans le *De Iside* (21, 359 C), les dieux sont créés et mortels. Osiris, enfin, a pu être un roi d'Égypte, assassiné par son frère à la suite d'on ne sait quelles querelles frontalières ou dynastiques[2]. Ainsi la personnalité même d'Osiris permet de colorer les Mystères égyptiens d'un humanisme propice à leur fonction

1. *Op. cit.*, p. 249 et note 4.
2. Voir les travaux de H. Kees et de S. Sethe — qui ont voulu remonter de la légende à l'histoire — et en particulier H. Kees, *Horus und Seth als Götterpaar*, Leipzig, 1922-1923 ; voir aussi S. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion des Ägypter*, Leipzig, 1930.

sotériologique, ce qui permet à Plutarque de critiquer implicitement la divinisation des chefs d'empires (il semble ignorer que le pharaon est Horus vivant et inclurait certainement, s'il le pouvait, la divinisation des Empereurs dans sa critique de l'évhémérisme : en tant que biographe d'Alexandre, il avait pu voir que l'assimilation de celui-ci à Dionysos n'était qu'un effet des manœuvres intéressées des premiers Ptolémées).

Pour l'ensemble du traité et de son interprétation « allégorique », on peut admettre et même montrer que Plutarque avait, grâce à ses connaissances égyptologiques, quelque chose à enseigner à une Isiaque aussi avertie que Cléa : des dieux chthoniens maîtres de l'humidité, de la fertilité et de la végétation pouvaient être célébrés, comme c'est souvent le cas en Égypte, en liaison avec les saisons et le cours des astres ; l'eau, les plantes et les astres obéissent à des cycles qui interfèrent sans cesse entre eux et qui, assimilés aux cycles de la vie, sont la texture même de la religion égyptienne. Les textes égyptiens[1], et en particulier ceux qui concernent le mythe osirien, mettent d'emblée en valeur la symbolique de l'eau dans ses rapports avec le soleil, qui l'épuise, la lune, qui s'en nourrit, la terre qui ne cesse de l'attendre. Les éléments de la théologie solaire d'Osiris sont conformes au syncrétisme qui s'était élaboré autour de ce dieu. Mais ce sont là peut-être de ces travaux dont on créditait les grands sanctuaires égyptiens de l'époque ptolémaïque. Certains d'entre eux avaient pu être repris par des Stoïciens, par exemple le mythe hermopolitain de la naissance du soleil dans une fleur de lotus (66, 377 C ; au ch. 11, il ne s'agissait encore que d'une description métaphorique de son lever : ainsi est restitué par l'ordre (ici non concerté) de l'exposé un passage du symbolique au mythique. Un homme de réflexion, point ignorant, de surcroît, des choses de l'Égypte comme l'était Plutarque pouvait trouver chez un Stoïcien comme Chérémon des renseignements

1. Par exemple les *Textes des Pyramides*, 759-760.

de première main pour enrichir encore le sens et la portée des Mystères isiaques, tout en critiquant ce que le stoïcisme avait pour lui d'inacceptable. L'assimilation du soleil à Typhon (rejetée au ch. 51) est sûrement stoïcienne, mais peut-être aussi égyptienne, si l'on pense aux émules d'un Chéréphon (on notera que les Stoïciens ne sont pas nommés au ch. 36 et ne sont utilisés que comme appoint aux ch. 40 et 41). Les Égyptiens, après tout, acceptaient sans restriction tous les éléments de leur climat pourvu qu'ils fussent constants (et c'est là, à la suite de Maât, que peut s'insérer l'*Interpretatio Graeca*). Les Stoïciens peuvent avoir tiré de l'assimilation du soleil à Seth la théorie des éclipses exposée au ch. 44, qui fait partie, pour les Égyptiens, d'un mythe conflictuel qui raconte les tribulations de l' « œil Oudjat »[1]. La théologie lunaire d'Osiris est au contraire authentiquement égyptienne, encore qu'elle ait pu être interprétée par les Stoïciens comme une confirmation du caractère solaire de Seth (ch. 41). En conservant, pour des raisons philosophiques et religieuses, une partie de la théologie solaire d'Osiris sans abandonner pour autant l'assimilation de ce dieu à la lune, Plutarque enlève de la vigueur à sa synthèse, mais la laisse disponible pour l'édification des initiés.

L'exposé théorique du dualisme dans le *De Iside* n'est pas rapporté d'abord à l'Égypte, mais il permet à Plutarque de retrouver deux éléments fondamentaux de la pensée et de la religion égyptiennes :

— d'abord le cycle de l'eau, l'alliance de l'eau avec la terre contre la sécheresse toujours menaçante ; dualisme nuancé et admettant toujours, comme celui des Mages, un dénouement heureux, puisque la vigilance de Maât (finalement intégrée, en Égypte même, à la religion osirienne) ramène chaque année l'eau vivifiante ;

— d'autre part, et corrélativement, le rôle actif des puissances auxiliaires.

1. Œil d'Horus fardé souligné de la tache qui marque la joue du faucon, symbole de fécondité universelle.

Tout cela s'accorde bien avec des célébrations mystériques qui, encore une fois, comportent des éléments dangereux (ou symboliquement tels), des puissances mauvaises dont le myste, qu'il s'agisse d'un initié d'Éleusis ou du héros d'Apulée, finit toujours par triompher. Le rituel égyptien, et surtout celui de la religion osirienne, comportait d'ailleurs l'emploi de « livrets liturgiques » rappelant les principaux épisodes du mythe osirien : il était facile de les rapprocher du ἱερὸς λόγος des Mystères.

Corrélativement — et on en arrive au « platonisme » du *De Iside* — Plutarque incorpore tout ce qu'il sait de l'Égypte (et que les autres Isiaques de Grèce ignoraient) à un système de pensée fondé sur la continuité de l'Etre, théorisée dans les derniers dialogues de Platon, mais intuitivement perçue en Égypte, et sur le rôle actif de puissances médiatrices : le monde, qui tend vers une perfection sans cesse renouvelée ; la matière, qui lutte pour la victoire du principe supérieur, le Bien, qui est aussi le Λόγος et qui, comme l'âme bonne des *Lois*, épanche, et par là met en péril le trop-plein d'être qu'il porte en lui...

C'est dans ce contexte, et à la suite du platonisme, que la triade osirienne est entrée dans la pensée universelle. Mais, sans parler de l'exactitude générale et de la précision des données égyptologiques employées dans le *De Iside*, on a vu que la connaissance extatique à laquelle semblaient faire allusion plusieurs passages du traité (en particulier les ch. 2, 77, 78) a bien quelque chose d'« oriental », et d'égyptien : la belle prière adressée à Amon, le « dieu caché » dont on sollicite une épiphanie, insérée dans une « anecdote mythologique » banale chez Hérodote (II, 42), prend tout son sens dans le *De Iside* (9, 354 D). On notera cependant que Plutarque ne voit dans cette piété à la fois angoissée et confiante qu'une manifestation concrète, susceptible d'interprétations allégoriques, de la recherche philosophique, et que l'intimité du fidèle et de son dieu (2, 352 A) n'est pour lui que l'image du comportement du philosophe, étranger aux choses de ce monde et entièrement « converti » à l'Intelligible. Quant aux épiphanies

divines accordées comme une grâce au fidèle (on pratiquait l'incubation dans les temples d'Isis), elles n'ont rien d'insolite, ni dans la mythologie, ni dans la piété populaire.

Concluons : que Plutarque ait été ou non un Isiaque, les renseignements qu'il entend apporter à Cléa sont puisés aux sources de l'Égypte qui était déjà, à son époque, l'« Égypte ancienne ». Par ailleurs, l'exégèse platonisante du *De Iside* reste, grâce au mouvement dialectique du traité, assez proche des réalités égyptiennes pour justifier, dans une large mesure, l'utilisation qu'en fait Plutarque. Il en est de même des autres modes d'exégèse cités ou utilisés. Mais le platonisme leur donne la signification que Plutarque a voulu donner à l'osirisme, et les concilie toutes, l'évhémérisme seul étant d'emblée rejeté. Sans cette convergence — tantôt plus, tantôt moins formelle — Plutarque n'aurait pas pu, ni se permettre de donner une « leçon d'osirisme » à une initiée (en tout cas à une prêtresse de Dionysos), ni exprimer ses convictions les plus profondes, au moment où sa vie allait s'achever[1].

Les fêtes religieuse égyptiennes.

Outre les problèmes généraux que nous avons abordés à l'occasion, les fêtes religieuses égyptiennes, telles du moins que les décrit Plutarque, posent des problèmes très complexes liés en particulier à la multiplicité des

1. Nous avons consulté, mais non utilisé à loisir les articles et ouvrages suivants : N. M. Holley, Plutarch's vision of the Cult of Isis and Osiris, *Proc. of the class. Assoc.*, 32 (1935), p. 46-49 ; F. Le Corsu, *Isis : mythes et mystères*, 1977 (abondante bibliographie) : l'auteur insiste avec raison sur les prolongements chrétiens et, plus généralement, modernes du culte osirien (p. 279-300 et 307) : cf. H. D. Betz, *Plutarch's theological writings and early Christian literature = Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, III ; J. G. Griffiths, *The origins of Osiris and his Cult*, Suppl. *Numen*, 40 (1980) ; nous rappelons l'important ouvrage du même auteur : *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, 1975 ; voir aussi F. Solmsen *Isis among the Greeks and Romans*, 1980.

computs égyptiens. Nous renvoyons, à propos du calendrier religieux, aux notes se rapportant au ch. 7 et à l'index des principaux thèmes (rubrique *Calendrier des fêtes religieuses égyptiennes*).

Par ailleurs, on pourra consulter les notes aux chapitres 12, 14, 29, 30, 35, 38, 39 (de loin le plus important pour la question), 42, 43, 51, 52, 65, 68, 69, 73[1].

1. Notre gratitude va à la mémoire de R. Flacelière, qui révisa le manuscrit de cet ouvrage, et à M. É. Delebecque, qui en révisa les épreuves.

ISIS ET OSIRIS

1. Sans doute, Cléa[1], les gens sensés doivent-ils demander aux dieux tous les biens : mais par-dessus tout nous Les prions, eux et eux seuls, d'accorder à notre recherche, dans la mesure où l'homme peut y atteindre, la connaissance de leur propre nature. Car l'homme ne saurait rien recevoir de plus important, la grâce divine rien octroyer de plus magnifique que la Vérité[2]. Tout ce que les hommes demandent, le dieu le leur donne, sauf l'intelligence et la pensée, dont il ne leur accorde qu'une part de jouissance[3] : il s'en réserve la propriété éminente, il en dispose. Le divin ne doit ni sa félicité à l'argent et à l'or, ni sa puissance au tonnerre et à la foudre, mais bien à la connaissance et à la pensée. Dans ces vers, les plus beaux qu'il ait écrit sur les dieux :

« Ils avaient tous les deux même lignage et commune [ascendance,
Mais Zeus était l'aîné et primait en savoir »[4],

Homère a voulu proclamer que si Zeus l'emporte souverainement en majesté, c'est par la priorité de la science et de la sagesse. Et, à mon avis, la béatitude de la vie éternelle, privilège de la divinité, consiste dans la prescience de ce qui va être : sans la connaissance de l'être, sans la pensée, l'immortalité divine n'est plus vie, mais pure et simple durée[5].

2. La quête de la vérité, j'entends : de la vérité qui concerne les dieux, est par suite aspiration au divin[6]. Sa Révélation[7], elle l'obtient par l'étude et la recherche, dont la pratique sanctifie davantage que toute lustration, que tout service sacerdotal et[8] complaît tout particulièrement

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 252.
2. « Ἀλήθεια » désigne ici un absolu et prend de ce fait une valeur théologique (ce sens est explicité plus loin : 351 E, 352 C) ; même emploi du mot chez Platon : *Criton* 48 A, *Apol.* 39 B, *Phédon* 91 C.
3-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 252-253.

ΠΕΡΙ ΙΣΙΔΟΣ ΚΑΙ ΟΣΙΡΙΔΟΣ

1. Πάντα μέν, ὦ Κλέα, δεῖ τἀγαθὰ τοὺς νοῦν ἔχοντας 351 C
αἰτεῖσθαι παρὰ τῶν θεῶν, μάλιστα δὲ τῆς περὶ αὐτῶν
ἐπιστήμης ὅσον ἐφικτόν ἐστιν ἀνθρώποις μετιόντες εὐχόμεθα τυγχάνειν παρ' αὐτῶν ἐκείνων· ὡς οὐθὲν ἀνθρώπῳ
λαβεῖν μεῖζον, οὐ χαρίσασθαι θεῷ σεμνότερον ἀληθείας. D
Τἆλλα μὲν γὰρ ἀνθρώποις ὁ θεὸς ὧν δέονται δίδωσιν, ⟨νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως μεταδίδωσιν,⟩ οἰκεῖα κεκτημένος ταῦτα καὶ χρώμενος. Οὐ γὰρ ἀργύρῳ καὶ χρυσῷ μακάριον τὸ θεῖον, οὐδὲ βρονταῖς καὶ κεραυνοῖς ἰσχυρόν, ἀλλ' ἐπιστήμῃ καὶ φρονήσει. Καὶ τοῦτο κάλλιστα πάντων Ὅμηρος ὧν εἴρηκε περὶ θεῶν ἀναφθεγξάμενος

« ἦ μὰν ἀμφοτέροισιν ὁμὸν γένος ἠδ' ἴα πάτρη,
ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ᾔδει »

σεμνοτέραν ἀπέφηνε τὴν τοῦ Διὸς ἡγεμονίαν ἐπιστήμῃ καὶ σοφίᾳ πρεσβυτέραν οὖσαν. Οἶμαι δὲ καὶ τῆς αἰωνίου
ζωῆς, ἣν ὁ θεὸς εἴληχεν, εὔδαιμον εἶναι τὸ τῇ γνώσει E
μὴ προαπολιπεῖν τὰ γινόμενα· τοῦ δὲ γινώσκειν τὰ ὄντα καὶ φρονεῖν ἀφαιρεθέντος οὐ βίον ἀλλὰ χρόνον εἶναι τὴν ἀθανασίαν.

2. Διὸ θειότητος ὄρεξίς ἐστιν ἡ τῆς ἀληθείας, μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις, ὥσπερ ἀνάληψιν ἱερῶν τὴν μάθησιν ἔχουσα καὶ τὴν ζήτησιν, ἁγνείας τε πάσης καὶ νεωκορίας ἔργον ὁσιώτερον, οὐχ ἥκιστα δὲ τῇ θεῷ ταύτῃ

Tit. : Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος αAE : Π. Ἴ. κ. Ὀ. ἱερὸς λόγος LH Περὶ Ἴσιδος καὶ Σαράπιδος v ‖ 351 D 3 νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως μεταδίδωσιν add. Wy. ex Eustratio, *Comm. ad Aristot. Ethic.* VI, 8 ‖ 10-11 ἐπιστήμῃ καὶ σοφίᾳ Markl.[1] : ἐπιστήμης καὶ σοφίας codd.

à cette déesse que tu sers [1], déesse sage entre toutes et vraiment *philosophe* [2], dont l'affinité particulière avec le savoir et la science semble bien attestée par son nom. *Isis*, en effet, est un mot grec, ainsi que *Typhon* [3], le nom de l'ennemi de la déesse : *aveuglé* par l'ignorance et l'illusion [4], il démembre et dérobe aux regards la doctrine sacrée [5], que la déesse recompose, reconstitue et transmet aux fidèles lors de l'initiation ; une disposition divine s'acquiert par la pratique prolongée de la tempérance et l'abstinence de plusieurs aliments et de l'acte d'amour [6], qui mortifient l'intempérance et la sensualité, mais habituent à supporter l'austère rigueur des saintes pratiques, dont la fin est la connaissance de l'Être premier, de l'Intelligible, que la déesse nous invite à chercher comme son hôte, son compagnon et son conjoint [7]. Le nom de son sanctuaire promet sans ambiguïté la connaissance et la science de l'Être : ce nom, *Iseion*, signifie en effet que nous connaîtrons l'Être, si nous venons, pleins de raison et sanctifiés, prendre part au rituel de la déesse [8].

3. D'ailleurs, plusieurs auteurs font d'Isis la fille d'Hermès [9] et plusieurs aussi la fille de Prométhée [10], qu'ils tiennent [11], celui-ci pour l'inventeur de la science et de la prévoyance, celui-là (Hermès) pour l'inventeur de l'écriture et des arts des Muses. Ainsi s'expliquent les deux noms, *Isis* et *Justice* [12] qu'on donne à la première des Muses d'Hermopolis : Isis, on l'a dit plus haut, possède la sagesse et dévoile la connaissance du divin à ceux qui méritent en toute vérité et en toute justice le nom d'« hiéraphores » (porteurs des objets sacrés) et d'« hiérostoles » (habilleurs sacrés) [13], j'entends ceux qui portent dans la ciste de leur âme, pure de tout formalisme superstitieux, la doctrine

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 253.

6. Certaines règles d'hygiène, de pureté physique, de jeûne et d'abstinence (du vin, des viandes, de l'amour) étaient imposées aux prêtres pendant leur service sacerdotal (352 F : cf. S. Sauneron, *Les Prêtres dans l'ancienne Égypte*, 1957, p. 33-41) et aux mystes (Apulée, *Métam.* XI, 23-28). Plutarque, suivant la tradition du *Phédon*, y voit à tort un mode d'ascèse spécifiquement intellectuelle ou spirituelle (353 A), mais il en donne par ailleurs des explications plus nuancées (352 D, 383 A-C).

7-13. Voir *Notes complémentaires*, p. 254.

κεχαρισμένον, ἣν σὺ θεραπεύεις, ἐξαιρέτως σοφὴν καὶ
φιλόσοφον οὖσαν, ὡς τοὔνομά γε φράζειν ἔοικε παντὸς
μᾶλλον αὐτῇ τὸ εἰδέναι καὶ τὴν ἐπιστήμην προσήκουσαν. F
Ἑλληνικὸν γὰρ ἡ Ἶσίς ἐστι καὶ ὁ Τυφών, πολέμιος ⟨ὢν⟩
τῇ θεῷ καὶ δι' ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην τετυφωμένος, καὶ
διασπῶν καὶ ἀφανίζων τὸν ἱερὸν λόγον, ὃν ἡ θεὸς συνάγει καὶ συντίθησι καὶ παραδίδωσι τοῖς τελουμένοις,
θειώσεως σώφρονι μὲν ἐνδελεχῶς διαίτῃ καὶ βρωμάτων πολλῶν καὶ ἀφροδισίων ἀποχαῖς κολουούσης τὸ
ἀκόλαστον | καὶ φιλήδονον, ἀθρύπτους δὲ καὶ στερρὰς 352 A
ἐν ἱεροῖς λατρείας ἐθιζούσης ὑπομένειν, ὧν τέλος ἐστὶν
ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις, ὃν ἡ θεὸς
παρακαλεῖ ζητεῖν παρ' αὐτῇ καὶ μετ' αὐτῆς ὄντα καὶ
συνόντα. Τοῦ δ' ἱεροῦ τοὔνομα καὶ σαφῶς ἐπαγγέλλεται καὶ γνῶσιν καὶ εἴδησιν τοῦ ὄντος· ὀνομάζεται
γὰρ Ἰσεῖον ὡς εἰσομένων τὸ ὄν, ἂν μετὰ λόγου καὶ ὁσίως
εἰς τὰ ἱερὰ τῆς θεοῦ παρέλθωμεν.

3. Ἔτι πολλοὶ μὲν Ἑρμοῦ, πολλοὶ δὲ Προμηθέως
ἱστορήκασιν αὐτὴν θυγατέρα, ὧν τὸν μὲν ἕτερον σοφίας
καὶ προνοίας, Ἑρμῆν δὲ γραμματικῆς καὶ μουσικῆς εὑρετὴν νομίζοντες. Διὸ καὶ τῶν ⟨ἐν⟩ Ἑρμοῦ πόλει Μουσῶν
τὴν προτέραν Ἶσιν ἅμα καὶ Δικαιοσύνην καλοῦσι, σοφὴν B
οὖσαν, ὥσπερ εἴρηται, καὶ δεικνύουσαν τὰ θεῖα τοῖς ἀληθῶς
καὶ δικαίως ἱεραφόροις καὶ ἱεροστόλοις προσαγορευομένοις· οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης
καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ

351 E 10 γε Rei. : τε codd. ‖ F 2 ὢν add. post θεῷ Rei. post πολέμιος Si. ‖ 7 ἀποχαῖς αAEβL : ἀποχῇ v ‖ κολουούσης Anonymus : κωλυούσης H κωλυούσαις (ης ss.) m κωλυούσαις αAEβL.

352 A 4 παρακαλεῖ ζητεῖν β²FLv : ζ. π. αAEβ ‖ 7 ἰσεῖον ss. α² : ἴσειον AEβ εἴσιον α¹ v ‖ εἰσομένων Baxt : εἰσόμενον codd. ‖ ὄν, ἂν αAEβv : ὧν ἂν in ras. β²L ‖ 10 τὸν m : τὸ αAEβLv ‖ 12 ἐν add. Baxt. ‖ B 1-2 σοφὴν οὖσαν Baxt. : σοφίαν codd. (apud Valentinianos Gnosticos essentia feminae Sophia vocatur).

sacrée relative aux dieux et la dérobent derrière les symboles tantôt obscurs et sombres, tantôt clairs et lumineux auxquels s'adresse la croyance [1] des fidèles — figures qu'on retrouve justement sur le vêtement rituel. Voilà pourquoi ce vêtement sert de parure mortuaire aux Isiaques : on veut marquer ainsi que la doctrine divine les accompagne et que c'est le seul bien qu'ils conservent pour se rendre dans l'autre monde [2]. En effet, Cléa, si le port de la barbe et le tribôn ne font pas le philosophe [3], le vêtement de lin et un corps entièrement rasé ne font pas non plus l'Isiaque. Le véritable Isiaque est celui qui, ayant reçu selon la tradition ce que l'on montre et accomplit [4] dans le culte de ces divinités, cherche dans tous les cas, en faisant appel à la raison et à la philosophie, à dégager la Vérité dont ce rituel est porteur.

4. Le vulgaire, par exemple, ignore jusqu'à ce détail élémentaire, la raison pour laquelle les prêtres se rasent poils et cheveux et s'habillent de lin [5]. Les uns ne se soucient même pas de la connaître ; les autres disent que les prêtres s'abstiennent de toucher à la laine du mouton, tout comme à sa chair, parce qu'ils vouent un culte à cet animal, qu'ils se rasent la tête en signe de deuil [6] et qu'ils s'habillent de lin à cause de la couleur produite par cette plante qui rappelle l'azur de l'éther qui entoure le monde. En réalité, une seule raison explique vraiment tous ces usages : « Le pur, selon les termes de Platon [7] ne doit pas toucher l'impur ». Or aucun résidu alimentaire, aucun déchet n'est pur ni propre, et la naissance et la pousse de la laine, des poils, des cheveux et des ongles est d'origine excrémentielle. Il serait donc absurde que les prêtres qui, lorsqu'ils doivent rester purs, rasent leurs propres cheveux et se font un corps entièrement lisse et glabre, aillent revêtir et porter sur eux le pelage des bêtes. Lorsque Hésiode dit :

« Sur la tige à cinq branches, au plantureux festin des [dieux,

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 254-256.
7. *Phédon* 67 B : cf. *Moral.* 108 D et *infra* 383 A-B.

φέροντες ὥσπερ ἐν κίστῃ καὶ περιστέλλοντες, τὰ μὲν μέλανα
καὶ σκιώδη, τὰ δὲ φανερὰ καὶ λαμπρὰ τῆς περὶ θεῶν ὑπο-
δηλοῦντες οἰήσεως, οἷα καὶ περὶ τὴν ἐσθῆτα τὴν ἱερὰν
ἀποφαίνεται. Διὸ καὶ τὸ κοσμεῖσθαι τούτοις τοὺς ἀποθανόν-
τας Ἰσιακοὺς σύμβολόν ἐστι τοῦτον τὸν λόγον εἶναι μετ'
αὐτῶν, καὶ τοῦτον ἔχοντας, ἄλλο δὲ μηδὲν ἐκεῖ βαδίζειν.
Οὔτε γὰρ φιλοσόφους πωγωνοτροφίαι, ὦ Κλέα, καὶ τριβω- C
νοφορίαι ποιοῦσιν, οὔτ' Ἰσιακοὺς αὖ λινοστολίαι καὶ πᾶσα
ξύρησις · ἀλλ' Ἰσιακός ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ
δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους, ὅταν νόμῳ παραλάβῃ,
λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας.

4. Ἐπεὶ τούς γε πολλοὺς καὶ τὸ κοινότατον τοῦτο καὶ
σμικρότατον λέληθεν, ἐφ' ὅτῳ τὰς τρίχας οἱ ἱερεῖς ἀπο-
τίθενται καὶ λινᾶς ἐσθῆτας φοροῦσιν · οἱ μὲν οὐδ' ὅλως
φροντίζουσιν εἰδέναι περὶ τούτων, οἱ δὲ τῶν μὲν ἐρίων ὥσπερ
τῶν κρεῶν σεβομένους τὸ πρόβατον ἀπέχεσθαι λέγουσι,
ξύρεσθαι δὲ τὰς κεφαλὰς διὰ τὸ πένθος, φορεῖν δὲ τὰ λινᾶ D
διὰ τὴν χρόαν ἣν τὸ λίνον ἀνθοῦν ἀνίησι, τῇ περιεχούσῃ τὸν
κόσμον αἰθερίῳ χαροπότητι προσεοικυῖαν. Ἡ δ' ἀληθὴς
αἰτία μία πάντων ἐστί · « Καθαροῦ γάρ, ᾗ φησιν ὁ Πλάτων,
οὐ θεμιτὸν ἅπτεσθαι μὴ καθαρῷ » · περίττωμα δὲ τροφῆς καὶ
σκύβαλον οὐδὲν ἁγνὸν οὐδὲ καθαρόν ἐστιν · ἐκ δὲ πε-
ριττωμάτων ἔρια καὶ λάχναι καὶ τρίχες καὶ ὄνυχες ἀνα-
φύονται καὶ βλαστάνουσι. Γελοῖον οὖν ἦν τὰς μὲν αὑτῶν
τρίχας ἐν ταῖς ἁγνείαις ἀποτίθεσθαι ξυρωμένους καὶ
λειαινομένους πᾶν ὁμαλῶς τὸ σῶμα, τὰς δὲ τῶν θρεμμά- E
των ἀμπέχεσθαι καὶ φορεῖν · καὶ γὰρ τὸν Ἡσίοδον οἴεσθαι
δεῖ λέγοντα

« μηδ' ἀπὸ πεντόζοιο θεῶν ἐν δαιτὶ θαλείῃ

352 B 7-8 ὑποδηλοῦντες ε : ὑποδηλοῦντα αAEβLv (« scilicet ἱερὸν λόγον » Xyl., at « ἱερὸς λόγος » hic est « scientia deorum », quae non vulgatur) ‖ C 2 αὖ Markl.[1] : αἱ codd. ‖ 2-3 πᾶσα ξύρησις Gr. : πᾶσ / ξύρησις A ξύρησις αEβLv ‖ 4 παραλάβῃ Ald.[2] : παραβάλῃ codd. ‖ C 10 τὸ πρόβατον αAEβLv : τῶν προβάτων ss. L[2] ‖ D 6 δὲ βLv : omis. αAE.

Ne va pas, d'un fer brillant, retrancher le sec du vert, » nous devons comprendre qu'il nous avertit d'avoir à observer sur ce point la propreté avant de célébrer une fête religieuse et d'éviter de nous purifier et de nous débarrasser des matières excrémentielles au milieu des cérémonies[1].

Quant au lin, c'est un produit de la terre, qui est imputrescible, il donne des graines comestibles et fournit le matériau d'un vêtement simple et propre, qui protège sans peser, convient pour tous les climats et, à ce qu'on dit, n'entretient pas la vermine[2] (mais j'aborde ailleurs ce sujet[3]).

5. Les prêtres ont une telle répugnance à l'égard des excréments de toute nature que, non contents de s'abstenir de la plupart des légumineuses[4] et de la viande de mouton et de porc, qui produisent beaucoup de résidus[5], ils s'interdisent aussi, durant tout le temps où ils doivent rester purs[6], le sel dans les aliments, et cela, entre toutes les raisons qu'ils donnent de cet usage, parce qu'il excite l'appétit et pousse aux excès de boisson et de table[7]. (L'opinion émise par Aristagoras[8], qui explique l'impureté du sel par tous les animalcules qui se laisseraient prendre et mourraient dans ses cristaux lors de leur formation est une absudité). On dit aussi qu'ils abreuvent l'Apis à un puits réservé à son usage[9] et l'écartent à toute force du Nil : non point, comme on le croit parfois, qu'ils considèrent que la présence de crocodiles souille l'eau du fleuve (il n'est rien que les Égyptiens vénèrent autant que le Nil), mais parce que l'eau du Nil prise comme boisson passe pour engraisser et pour provoquer plus qu'aucune autre l'obésité[10], ce dont ils ne veulent pas plus pour l'Apis que pour eux-mêmes : ils désirent que le corps soit pour l'âme une enveloppe alerte et légère qui n'accable ni n'étouffe l'élément divin sous la force et la pesanteur de l'élément périssable[11].

6. Les prêtres du dieu d'Héliopolis s'abstiennent rigoureusement d'apporter du vin dans le sanctuaire, trouvant inconvenant de boire pendant le jour, c'est-à-dire sous le

1-11. Voir *Notes complémentaires*, p. 256-257.

αὖον ἀπὸ χλωροῦ τάμνειν αἴθωνι σιδήρῳ »
διδάσκειν ὅτι δεῖ καθαροὺς τῶν τοιούτων γενομένους ἑορτάζειν, οὐκ ἐν αὐταῖς ταῖς ἱερουργίαις χρῆσθαι καθάρσει καὶ ἀφαιρέσει τῶν περιττωμάτων. Τὸ δὲ λίνον φύεται μὲν ἐξ ἀθανάτου τῆς γῆς καὶ καρπὸν ἐδώδιμον ἀναδίδωσι, λιτὴν δὲ παρέχει καὶ καθαρὰν ἐσθῆτα καὶ τῷ σκέποντι μὴ βαρύνουσαν, εὐάρμοστον δὲ πρὸς πᾶσαν ὥραν, ἥκιστα δὲ φθειροποιόν, ὡς λέγουσι· περὶ ὧν ἕτερος λόγος.
5. Οἱ δ' ἱερεῖς οὕτω δυσχεραίνουσι τὴν τῶν περιττω- F
μάτων φύσιν, ὥστε μὴ μόνον παραιτεῖσθαι τῶν ὀσπρίων τὰ πολλὰ καὶ τῶν κρεῶν τὰ μήλεια καὶ ὕεια, πολλὴν ποιοῦντα περίττωσιν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἅλας τῶν σιτίων ἐν ταῖς ἁγνείαις ἀφαιρεῖν, ἄλλας τε πλείονας αἰτίας ἔχοντας καὶ ⟨τὸ⟩ ποτικωτέρους καὶ βρωτικωτέρους ποιεῖν ἐπιθήγοντας τὴν ὄρεξιν. Τὸ γάρ, ὡς Ἀρισταγόρας ἔλεγε, διὰ τὸ πηγνυμένοις πολλὰ τῶν μικρῶν ζῴων ἐναποθνῄσκειν ἁλισκόμενα μὴ καθαροὺς λογίζεσθαι τοὺς ἅλας εὔηθές ἐστι|.
Λέγονται δὲ καὶ τὸν Ἆπιν ἐκ φρέατος ἰδίου ποτίζειν, 353 A
τοῦ δὲ Νείλου παντάπασιν ἀπείργειν, οὐ μιαρὸν ἡγούμενοι τὸ ὕδωρ διὰ τὸν κροκόδειλον, ὡς ἔνιοι νομίζουσιν (οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐν τιμῇ Αἰγυπτίοις ὡς ὁ Νεῖλος)· ἀλλὰ πιαίνειν δοκεῖ καὶ μάλιστα πολυσαρκίαν ποιεῖν τὸ Νειλῷον ὕδωρ πινόμενον· οὐ βούλονται δὲ τὸν Ἆπιν οὕτως ἔχειν οὐδ' ἑαυτούς, ἀλλ' εὐσταλῆ καὶ κοῦφα ταῖς ψυχαῖς περικεῖσθαι τὰ σώματα καὶ μὴ πιέζειν μηδὲ καταθλίβειν ἰσχύοντι τῷ θνητῷ καὶ βαρύνοντι τὸ θεῖον.
6. Οἶνον δ' οἱ μὲν ἐν Ἡλίου πόλει θεραπεύοντες τὸν θεὸν οὐκ εἰσφέρουσι τὸ παράπαν εἰς τὸ ἱερόν, ὡς οὐ προ-
σῆκον ἡμέρας πίνειν τοῦ κυρίου καὶ βασιλέως ἐφορῶντος· B

352 F 6 τὸ add. Wy.
353 A 2 ἡγούμενοι Markl.[1] : ἡγουμένους codd. ‖ 4 ἐν τιμῇ Mez. (hiatus hic tolerabilis videtur) τίμιον Rei. : τιμὴ codd. ‖ 5 ποιεῖν β²Lm : ποιεῖ αAEβv ‖ 6 ἔχειν αAEβLv : κατέχειν (scil. τὰ σώματα) F.

regard de leur seigneur et roi. Les autres prêtres en consomment, mais en quantité modérée, et ils s'en abstiennent pendant leurs nombreuses périodes de pureté, qu'ils consacrent à la philosophie, tantôt apprenant, tantôt enseignant les vérités divines[1]. Les rois d'Égypte, qui étaient des prêtres, en buvaient une quantité fixée par les textes sacrés, comme le rapporte Hécatée[2]. Mais ils n'avaient commencé à en boire qu'à partir de Psammétique[3] : avant lui, ils n'en consommaient pas et s'ils l'utilisaient pour des libations, c'est qu'ils le considéraient, non comme une liqueur chère aux dieux, mais comme le sang de ceux qui combattirent jadis contre les dieux et dont les corps abattus et mêlés à la terre donnèrent, selon leurs croyances, naissance à l'humanité ; si donc, à les entendre, l'ivresse frappe les hommes d'égarement et de folie, c'est qu'elle les emplit du sang de leurs ancêtres[4]. Tels sont les propos attribués aux prêtres par Eudoxe au livre II de son *Itinéraire*[5].

7. Les Égyptiens, dans l'ensemble, s'abstiennent des poissons de mer, non point de tous, mais de quelques espèces : par exemple, pour les Oxyrinquites, de ceux qu'on pêche à l'hameçon (comme ils adorent l'oxyrinque, ils redoutent que l'hameçon ne soit souillé dès lors qu'un oxyrinque a pu s'y faire prendre) ; les Syénites, eux, s'abstiennent du pagre[6] : il semble en effet qu'il apparaisse avec la montée du Nil et vienne annoncer par sa seule présence la crue du fleuve à la liesse populaire ; mais les prêtres s'abstiennent de tous les poissons[7]. Le 9 du premier mois[8], jour où les Égyptiens mangent du poisson grillé sur le pas de leur porte[9], les prêtres ne touchent pas à ce mets et font un holocauste de poissons à l'entrée des temples. Ils donnent de ces usages deux explications, l'une religieuse et très particulière, sur laquelle je reviendrai[10], et qui concorde avec les spéculations philosophiques relatives à Osiris et à Typhon, l'autre manifeste et obvie, qui fait valoir que le poisson est un mets aussi superflu que grossier[11]. Elle apporte une confirmation à Homère, qui ne représente ni les Phéaciens, ces délicats, ni les habitants d'Ithaque, ces insulaires, comme des mangeurs de poisson, non plus que les compagnons d'Ulysse qui, au cours d'un si long voyage, et sur mer

1-11. Voir *Notes complémentaires*, p. 257-259.

οἱ δ' ἄλλοι χρῶνται μέν, ὀλίγῳ δέ. Πολλὰς δ' ἀοίνους ἁγνείας ἔχουσιν, ἐν αἷς φιλοσοφοῦντες καὶ μανθάνοντες καὶ διδάσκοντες τὰ θεῖα διατελοῦσιν. Οἱ δὲ βασιλεῖς καὶ μετρητὸν ἔπινον ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων, ὡς Ἑκαταῖος ἱστόρηκεν, ἱερεῖς ὄντες· ἤρξαντο δὲ πίνειν ἀπὸ Ψαμμητίχου, πρότερον δ' οὐκ ἔπινον οἶνον οὐδ' ἔσπενδον ὡς φίλιον θεοῖς, ἀλλ' ὡς αἷμα τῶν πολεμησάντων ποτὲ τοῖς θεοῖς, ἐξ ὧν οἴονται πεσόντων καὶ τῇ γῇ συμμιγέντων ἀνθρώπους γενέσθαι· διὸ καὶ τὸ μεθύειν ἔκφρονας ποιεῖν καὶ παραπλῆγας, ἅτε δὴ τῶν προγόνων τοῦ αἵματος ἐμπιπλαμένους. C
Ταῦτα μὲν οὖν Εὔδοξος ἐν τῇ δευτέρᾳ τῆς Περιόδου λέγεσθαί φησιν οὕτως ὑπὸ τῶν ἱερέων.

7. Ἰχθύων δὲ θαλαττίων πάντες μὲν οὐ πάντων ἀλλ' ἐνίων ἀπέχονται, καθάπερ Ὀξυρυγχῖται τῶν ἀπ' ἀγκίστρου· σεβόμενοι γὰρ τὸν ὀξύρυγχον ἰχθὺν δεδίασι μή ποτε τὸ ἄγκιστρον οὐ καθαρόν ἐστιν ὀξυρύγχου περιπεσόντος αὐτῷ· Συηνῖται δὲ φάγρου· δοκεῖ γὰρ ἐπιόντι τῷ Νείλῳ συνεπιφαίνεσθαι καὶ τὴν αὔξησιν ἀσμένοις φράζειν αὐτάγγελος ὁρώμενος· οἱ δ' ἱερεῖς ἀπέχονται πάντων· πρώτου δὲ μηνὸς ἐνάτῃ τῶν ἄλλων Αἰγυπτίων ἑκάστου πρὸ τῆς αὐλείου θύρας ὀπτὸν D
ἰχθὺν κατεσθίοντος, οἱ ἱερεῖς οὐ γεύονται μέν, κατακαίουσι δὲ πρὸ τῶν θυρῶν τοὺς ἰχθῦς δύο λόγους ἔχοντες, ὧν τὸν μὲν ἱερὸν καὶ περιττὸν αὖθις ἀναλήψομαι, συνᾴδοντα τοῖς περὶ Ὀσίριδος καὶ Τυφῶνος ὁσίως φιλοσοφουμένοις, ὁ δ' ἐμφανὴς καὶ πρόχειρος οὐκ ἀναγκαῖον οὐδὲ περίεργον ὄψον ἀποφαίνων τὸν ἰχθὺν Ὁμήρῳ μαρτυρεῖ μήτε Φαίακας τοὺς ἁβροβίους μήτε τοὺς Ἰθακησίους ἀνθρώπους νησιώτας ἰχθύσι χρωμένους ποιοῦντι μήτε τοὺς

353 B 6 ἤρξαντο A²EβL : ἤρξατο αAvF ‖ ψαμμητίχου Ald. : -ιχοῦ codd. ‖ 9 ἀνθρώπους AEβLv : ἀμπέλους α²mg ‖ 10 ποιεῖν Markl.[1] : ποιεῖ codd. ‖ C 9 συνεπιφαίνεσθαι αAEβLv : ἐπιφαίνεσθαι H ‖ D 7 ἀποφαίνων in ras. m : ἀποφαίνειν αAEβLv.

de surcroît, n'y ont recours qu'à toute extrémité[1]. Pour tout dire, les prêtres pensent que la mer est à l'écart de notre monde, hors de ses frontières : ni partie, ni élément, mais corps étranger à la fois corrompu et malsain[2].

8. Il faut dire que, contrairement à ce qu'on pense parfois, les Égyptiens n'introduisaient dans leurs cultes aucun élément irrationnel ou fabuleux, aucun produit de la superstition. Certains de leurs usages ont un fondement moral et utilitaire ; les autres ne sont pas étrangers aux subtilités de l'histoire ou de l'observation des faits naturels[3]. Ce qui concerne l'oignon, par exemple : l'histoire de Dictys, le nourrisson d'Isis, qui se serait noyé en tombant dans le fleuve alors qu'il ramassait des oignons, est de la dernière invraisemblance. Si les prêtres exècrent et abominent l'oignon avec une sainte vigilance, c'est qu'il est la seule plante qui ne pousse et ne se développe que pendant le décours de la lune[4]. De plus, l'oignon ne convient ni quand on veut rester pur, ni quand on célèbre une cérémonie, dans le premier cas parce qu'il donne soif et dans le second parce qu'il fait pleurer ceux qui en consomment.

De même, si les Égyptiens tiennent le porc pour une bête impure, c'est parce que ces animaux s'accouplent d'ordinaire, semble-t-il, pendant le décours de la lune et parce que ceux qui boivent de leur lait voient leur corps se couvrir des squames de la lèpre[5]. Pour expliquer le fait qu'une fois par an, pendant la pleine lune[6], ils sacrifient et mangent un porc, ils racontent que Typhon poursuivait un sanglier à la lueur de la lune en son plein lorsqu'il découvrit le coffre de bois où gisait le corps d'Osiris, qu'il démembra et dont il dispersa les morceaux[7]. Mais tous n'acceptent pas cette version, y voyant une déformation tardive de la tradition — parmi tant d'autres[8].

Ils disent que leurs ancêtres excluaient si rigoureusement

1. *Od.* IV, 369 et XII, 332 ; cf. *Moral.* 730 C-D. Même remarque, assortie de conclusions différentes, chez Platon, *Rép.* 404 B-C.
2-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 259-260.

Ὀδυσσέως ἑταίρους ἐν πλῷ τοσούτῳ καὶ ἐν θαλάττῃ
πρὶν εἰς ἐσχάτην ἐλθεῖν ἀπορίαν. Ὅλως δὲ καὶ τὴν θά- E
λατταν ἔκφορον ἡγοῦνται καὶ παρωρισμένην οὐδὲ μέρος
οὐδὲ στοιχεῖον ἀλλ' ἀλλοῖον περίττωμα διεφθορὸς καὶ
νοσῶδες.

8. Οὐδὲν γὰρ ἄλογον οὐδὲ μυθῶδες οὐδ' ὑπὸ δεισι-
δαιμονίας, ὥσπερ ἔνιοι νομίζουσιν, ἐγκατεστοιχειοῦτο
⟨ταῖς⟩ ἱερουργίαις, ἀλλὰ τὰ μὲν ἠθικὰς ἔχοντα καὶ
χρειώδεις αἰτίας, τὰ δ' οὐκ ἄμοιρα κομψότητος ἱστορικῆς
ἢ φυσικῆς, οἷον τὸ περὶ κρομμύου. Τὸ γὰρ ἐμπεσεῖν εἰς τὸν
ποταμὸν καὶ ἀπολέσθαι τὸν τῆς Ἴσιδος τρόφιμον Δίκτυν
[οὐ] κρομμύων ἐπιδρασσόμενον ἐσχάτως ἀπίθανον· οἱ δ'
ἱερεῖς ἀφοσιοῦνται καὶ δυσχεραίνουσι [καὶ] τὸ κρόμ-
μυον παραφυλάττοντες, ὅτι τῆς σελήνης φθινούσης μό- F
νον εὐτροφεῖν τοῦτο καὶ τεθηλέναι πέφυκεν. Ἔστι δὲ
πρόσφορον οὔθ' ἁγνεύουσιν οὔθ' ἑορτάζουσι, τοῖς μὲν
ὅτι διψῆν, τοῖς δ' ὅτι δακρύειν ποιεῖ τοὺς προσφερομέ-
νους. Ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ὗν ἀνίερον ζῷον ἡγοῦνται· ὡς
μάλιστα γὰρ ὀχεύεσθαι δοκεῖ τῆς σελήνης φθινούσης,
καὶ τῶν τὸ γάλα πινόντων ἐξανθεῖ τὰ σώματα λέπραν καὶ
ψωρικὰς τραχύτητας. | Τὸν δὲ λόγον, ὃν θύοντες ἅπαξ ⟨τοῦ 354 A
ἔτους⟩ ὗν ἐν πανσελήνῳ καὶ κατεσθίοντες ἐπιλέγουσιν, ὡς
ὁ Τυφῶν ὗν διώκων πρὸς τὴν πανσέληνον εὗρε τὴν ξυλίνην
σορόν, ἐν ᾗ τὸ σῶμα τοῦ Ὀσίριδος ἔκειτο, καὶ διέρριψεν,
οὐ πάντες ἀποδέχονται, παρακουσμάτιον ὥσπερ ἄλλα
πολλὰ νομίζοντες.

Ἀλλὰ τρυφήν γε καὶ πολυτέλειαν καὶ ἡδυπάθειαν οὕτω

353 E 2 ἔκφορον scripsi (cf. *Moral.* 424 A) : ἔκφυλον Wy. (cf. 364 A et *Moral.* 729 A-B) ἐκ πυρὸς codd. ‖ 7 ταῖς add. Wy. ‖ 9 φυσικῆς E : φυσικῆς ἐστιν αAβLv ‖ 11 οὐ delevi ut reliquum depravati nominis Δίκτυον vel Δίκτυμον (cf. τρόφιμον) ‖ 12 καὶ delevi (lacuna ante τὸ κρόμμυον fort. conicienda).
354 A 1-2 τοῦ ἔτους add. Sq. ex Ael. *N. A.* 10, 16 ‖ 2 καὶ omis. αAEβ ‖ κατεσθίοντες : ἐσθίοντες Bentl. ‖ 5 παρακουσμάτιον Xyl. : παρακουσμάτων codd.

les jouissances, le luxe et le confort, qu'il y avait, disait-on[1], dans le sanctuaire de Thèbes, une stèle portant une inscription imprécatoire contre le roi Meinis[2], qui avait fait abandonner aux Égyptiens la simplicité de leur vie ignorante de la richesse et de l'argent. On raconte aussi que Tekhnaktis, le père de Bocchoris[3], au cours d'une campagne contre les Arabes, eut l'occasion, par suite d'un retard de ses bagages, de prendre plaisir à une nourriture de fortune et de dormir d'un sommeil profond sur une jonchée de paille, ce qui l'aurait converti à la frugalité : ce serait à la suite de cet événement qu'il aurait prononcé une imprécation contre Meinis et fait dresser, avec l'approbation des prêtres, une stèle qui en reproduisait les termes.

9. Les rois étaient choisis parmi les prêtres ou parmi les guerriers[4], classes qui jouissaient de l'estime et de la considération, l'une pour son courage, l'autre pour sa sagesse. Un roi issu de la classe des guerriers entrait dès sa désignation dans la classe des prêtres et s'initiait à leur philosophie, dont l'essentiel se dissimule sous des mythes et des récits qui reflètent et laissent transparaître obscurément la vérité[5], comme le suggèrent à coup sûr les Égyptiens eux-mêmes, en plaçant les sphinx[6] à l'entrée des sanctuaires : place bien choisie, avec l'idée qu'ils ont que leur théologie contient une sagesse énigmatique. A Saïs, la statue assise d'Athéna, qu'ils identifient à Isis[7], porte cette inscription : « Je suis tout ce qui a été, est et sera, et aucun mortel n'a encore soulevé mon voile[8] ».

Autre détail : on croit en général qu'*Amoun* n'est que l'équivalent égyptien du nom de Zeus, que nous avons déformé en *Ammon* : or Manéthon de Sébennytos pense que ce mot signifie « ce qui est caché » ou « action de cacher » ; Hécatée d'Abdère, de son côté, dit que les Égyptiens l'emploient entre eux pour se héler : ce serait un interpellatif ; c'est pourquoi, selon lui, quand ils s'adressent

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 260-261.
7. Sur l'identification de la patronne de Saïs, Neïth, avec Athéna, cf. Hérodote, II, 59 ; Platon, *Tim.* 21 E et *infra*, 376 A, où Athéna-Neïth est assimilée à Isis.
8. Voir *Notes complémentaires*, p. 261.

προβάλλεσθαι τοὺς παλαιοὺς λέγουσιν, ὥστε καὶ στήλην ἔφασαν ἐν Θήβαις ἐν τῷ ἱερῷ κεῖσθαι κατάρας ἐγγεγραμμένας ἔχουσαν κατὰ Μείνιος τοῦ βασιλέως, ὃς πρῶτος Αἰγυπτίους τῆς ἀπλούτου καὶ ἀχρημάτου καὶ λιτῆς ἀπήλλαξε διαίτης. Λέγεται δὲ καὶ Τέχνακτις ὁ Βοκχόρεως πατὴρ B
στρατεύων ἐπ' Ἄραβας, τῆς ἀποσκευῆς βραδυνούσης, ἡδέως τῷ προστυχόντι σιτίῳ χρησάμενος, εἶτα κοιμηθεὶς βαθὺν ὕπνον ἐπὶ στιβάδος ἀσπάσασθαι τὴν εὐτέλειαν, ἐκ δὲ τούτου καταράσασθαι τῷ Μείνι καὶ τῶν ἱερέων ἐπαινεσάντων στηλιτεῦσαι τὴν κατάραν.

9. Οἱ δὲ βασιλεῖς ἀπεδείκνυντο μὲν ἐκ τῶν ἱερέων ἢ τῶν μαχίμων, τοῦ μὲν δι' ἀνδρείαν, τοῦ δὲ διὰ σοφίαν γένους ἀξίωμα καὶ τιμὴν ἔχοντος. Ὁ δ' ἐκ μαχίμων ἀποδεδειγμένος εὐθὺς ἐγίνετο τῶν ἱερέων καὶ μετεῖχε τῆς φιλοσοφίας ἐπικεκρυμμένης τὰ πολλὰ μύθοις καὶ λόγοις ἀμυδρὰς ἐμφάσεις τῆς ἀληθείας καὶ διαφάσεις ἔχουσιν, ὥσπερ ἀμέλει C
καὶ παραδηλοῦσιν αὐτοὶ πρὸ τῶν ἱερῶν τὰς σφίγγας ἐπιεικῶς ἱστάντες, ὡς αἰνιγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας αὐτῶν ἐχούσης. Τὸ δ' ἐν Σάϊ τῆς Ἀθηνᾶς, [ὃ] ἣν καὶ Ἶσιν νομίζουσιν, ἕδος ἐπιγραφὴν εἶχε τοιαύτην « ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν. » Ἔτι δὲ τῶν πολλῶν νομιζόντων ἴδιον παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Διὸς εἶναι τὸν Ἀμοῦν (ὃ παράγοντες ἡμεῖς Ἄμμωνα λέγομεν) Μανεθὼς μὲν ὁ Σεβεννύτης τὸ κεκρυμμένον οἴεται καὶ τὴν κρύψιν ὑπὸ ταύτης δηλοῦσθαι τῆς φωνῆς, Ἑκαταῖος δ' ὁ Ἀβδηρίτης D
φησὶ τούτῳ καὶ πρὸς ἀλλήλους τῷ ῥήματι χρῆσθαι τοὺς Αἰγυπτίους, ὅταν τινὰ προσκαλῶνται · προσκλητικὴν γὰρ

354 A 9 ἔφασαν αAEβL : ἔστασαν v ἔστησαν Si., qui κεῖσθαι delevit ‖ B 5 Μείνι Baxt. : μεινίω codd. ‖ 9 ἀποδεδειγμένος codd. : ἀποδεικνύμενος Stob. IV, 162, 15 sq. ‖ 10-11 ἐπικεκρυμμένης codd. : ἐπικρυπτομένης Stob. *ibid.* ‖ C 2 σφίγγας αAEβL : σφραγῖδας v ‖ 4 Σάϊ Si. (cf. 363 F) : σάει codd. ‖ ὃ del. Ald.² ‖ 9 μανεθὼς αAEβLv : μανέθων H ‖ 10 σεβεννύτης v (α¹ ι ss. et υ eras. α² : σεβεννίτης AEβL.

au premier des dieux, qu'ils identifient à l'Univers, comme à un être invisible et caché, pour le supplier de se rendre visible et de se manifester à leurs yeux, ils emploient le mot « Amoun »[1].

Voilà jusqu'où allaient les précautions des Égyptiens en matière de secret religieux.

10. C'est bien ce qu'attestent les plus grands esprits de la Grèce, Solon, Thalès, Platon, Eudoxe, Pythagore, Lycurgue aussi, selon certains, qui vinrent en Égypte et vécurent dans la société des prêtres. Eudoxe, dit-on, suivit les leçons de Khonouphis de Memphis, Solon celles de Sonkhis de Saïs et Pythagore celles d'Oenouphis d'Héliopolis[2]. Mais le plus grand admirateur des prêtres, et le plus admiré par eux, fut sans doute Pythagore : il imita leur manière symbolique et mystérique en incorporant sa doctrine dans des énigmes. Les préceptes pythagoriciens n'ont pour la plupart rien à envier aux caractères dits « sacrés » (*hiéroglyphiques*)[3]. Ainsi : « Ne pas manger sur un char »[4], « Ne pas s'asseoir sur le boisseau »[5] « Ne pas planter d'arbustes sanglants[6], « Ne pas tisonner chez soi le feu avec une épée »[7]. De plus je pense, quant à moi, qu'en appelant Apollon la monade, Artémis la dyade, Athéna l'hebdomade et Poséidon le premier cube[8], les Pythagoriciens s'inspirent des monuments, des rites et des écrits égyptiens qui ont une signification religieuse. Les Égyptiens, par exemple, représentent leur seigneur et roi Osiris par un œil et un sceptre : or certains donnent au nom d'Osiris le sens de « qui a beaucoup d'yeux », d'après *os* (« beaucoup » en égyptien) et *iri* (« œil »)[9] ; ils figurent

1. Cf. Hérodote, II, 42. La première étymologie est exacte (« cacher » se dit ỉmn en égyptien) ; pour la seconde, cf. S. Sauneron, Plutarque : Isis et Osiris (ch. ix), *B. I. F. A. O.* 51 (1952), p. 49-51 : la forme (ỉ) min (« allons ») peut s'employer pour la 2e personne du pluriel, et figure souvent, à ce titre, en tête des invocations aux dieux.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 261.
3. Plutarque attribue aux hiéroglyphes une valeur symbolique, que seuls possédaient les signes déterminatifs : cf. 354 F-355 A. 363 F, 371 E. Platon semble avoir évité cette erreur (*Philèbe* 18 B-D).
4-9. Voir *Notes complémentaires*, p. 261-262.

εἶναι τὴν φωνήν. Διὸ τὸν πρῶτον θεόν, ⟨ὃν⟩ τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσιν, ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα προσκαλούμενοι καὶ παρακαλοῦντες ἐμφανῆ γενέσθαι καὶ δῆλον αὐτοῖς, Ἀμοῦν λέγουσιν.

Ἡ μὲν οὖν εὐλάβεια τῆς περὶ τὰ θεῖα σοφίας Αἰγυπτίων τοσαύτη ἦν.

10. Μαρτυροῦσι δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων οἱ σοφώτατοι,
Σόλων, Θαλῆς, Πλάτων, Εὔδοξος, Πυθαγόρας, ὡς δ' ἔνιοί E
φασι καὶ Λυκοῦργος εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενοι καὶ συγγενόμενοι τοῖς ἱερεῦσιν. Εὔδοξον μὲν οὖν Χονούφεώς φασι Μεμφίτου διακοῦσαι, Σόλωνα δὲ Σόγχιτος Σαΐτου, Πυθαγόραν δ' Οἰνούφεως Ἡλιοπολίτου. Μάλιστα δ' οὗτος, ὡς ἔοικε, θαυμασθεὶς καὶ θαυμάσας τοὺς ἄνδρας ἀπεμιμήσατο τὸ συμβολικὸν αὐτῶν καὶ μυστηριῶδες ἀναμίξας αἰνίγμασι τὰ δόγματα. Τῶν γὰρ καλουμένων « γραμμάτων ἱερογλυφικῶν » οὐθὲν ἀπολείπει τὰ πολλὰ τῶν Πυθαγορικῶν παραγγελμάτων, οἷόν ἐστι τὸ « μὴ ἐσθίειν ἐπὶ δίφρου », μηδ' « ἐπὶ χοίνικος καθῆσθαι » μηδὲ « φοίνια φυτεύειν » μηδὲ « πῦρ μαχαίρᾳ σκαλεύειν ἐν οἰκίᾳ. » Δοκῶ δ' ἔγωγε
καὶ τὸ τὴν μονάδα τοὺς ἄνδρας ὀνομάζειν Ἀπόλλωνα καὶ F
τὴν δυάδα Ἄρτεμιν, Ἀθηνᾶν δὲ τὴν ἑβδομάδα, Ποσειδῶνα δὲ τὸν πρῶτον κύβον ἐοικέναι τοῖς ἐπὶ τῶν ἱερῶν ἱδρυομένοις καὶ δρωμένοις νὴ Δία καὶ γραφομένοις. Τὸν γὰρ βασιλέα καὶ κύριον Ὄσιριν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ γρά-
φουσιν| (ἔνιοι δὲ καὶ τοὔνομα διερμηνεύουσι « πολυόφθαλ- 355 A
μον », ὡς τοῦ μὲν ος τὸ πολύ, τοῦ δ' ιρι τὸν ὀφθαλμὸν Αἰγυπτίᾳ γλώττῃ φράζοντος), τὸν δ' οὐρανὸν ὡς ἀγήρω

354 D 4 ὃν add. Bentley ‖ E 3 φασι L : φησι αΑΕβLv ‖ 5 ἡλιοπολ. ε u : ἡλιουπολ. αΑΕβLv ‖ 7 ἀινίγμασι αΑΕβLv : αἰνίγματι F ‖ 11 φοίνια scripsi : φοίνικα ΑΕβL πυρὰ (forte πυρρὰ legendum) μηδὲ φοίνικα α v ‖ 12 μηδὲ πῦρ omis. v ‖ μαχαίρᾳ Bern. : μαχαίρῃ codd. ‖ σκαλεύειν αΑΕβv : σαλεύειν L ‖ F 2 τὴν δυάδα Squ. (at hiatus) : δυάδα τὴν codd. ‖ 3-4 ἱδρυομένοις v : ἱδρυμένοις αΑΕβL ‖ 4 καὶ δρ. omis. v.
355 A 2 ὡς β¹Lv : καὶ αΑΕ ‖ 3 φράζοντος Baxt. : -οντες codd.

aussi le ciel, éternellement soustrait à la vieillesse, par un aspic, et la colère par un cœur placé au-dessus d'un foyer. Il y avait à Thèbes des statues de juges privées de mains, et celle du juge suprême avait les yeux clos[1] : cela, pour indiquer que la justice est à la fois incorruptible et inexorable[2]. Enfin, les guerriers portaient, gravés sur leur sceau, un scarabée : les scarabées, en effet, n'ont pas de femelles ; ils sont tous mâles et déposent leur semence dans leur boule d'excréments au fur et à mesure qu'ils la façonnent, assurant ainsi à leur progéniture, tout autant que de la nourriture, un lieu propice à la génération[3].

11. Par conséquent, lorsque tu auras entendu ce que la mythologie égyptienne raconte sur les dieux : errances, démembrements et autres malheurs du même genre, tu devras te souvenir de ce qui vient d'être dit et te garder de croire que cela corresponde tel quel à un événement ou à un fait réel[4]. Si les Égyptiens appellent Hermès « le chien », ce n'est pas au sens propre du mot, mais parce que les qualités de cet animal, bon gardien, vigilant, philosophe, selon le mot de Platon[5], en ce qu'il distingue l'ami de l'ennemi en connaissant l'un et en traitant l'autre comme un inconnu, leur inspire un rapprochement avec le plus intelligent des dieux[6]. Ils ne croient pas davantage que le soleil sorte d'un lotus sous la forme d'un nouveau-né : ils représentent ainsi le lever de l'astre pour symboliser sa flamme ranimée émergeant des eaux[7]. Pour prendre un autre exemple, si au plus cruel et au plus redouté des rois perses, Ochos, qui commit des meurtres nombreux et, pour finir, égorgea l'Apis et le mangea en compagnie de ses amis, les Égyptiens ont donné le nom de « Poignard », et s'ils le font de nos jours encore figurer sous ce nom dans les listes royales[8], ce n'est pas, on le devine, qu'ils entendent désigner ainsi, littéralement, son être propre : c'est qu'ils comparent la dureté et la méchanceté de son caractère à un instrument de meurtre.

Eh bien ! c'est ainsi qu'il faut entendre ce qu'on dit des dieux. Reçois maintenant le mythe de ceux qui en donnent une interprétation conforme à la fois à la piété et à la phi-

1-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 262.

δι' ἀϊδιότητος ἀσπίδι, καρδίᾳ ⟨δὲ⟩ θυμὸν ἐσχάρας ὑποκειμένης. Ἐν δὲ Θήβαις εἰκόνες ἦσαν ἀνακείμεναι δικαστῶν ἄχειρες, ἡ δὲ τοῦ ἀρχιδικαστοῦ καταμύουσα τοῖς ὄμμασιν, ὡς ἄδωρον ἅμα τὴν δικαιοσύνην καὶ ἀνέντευκτον οὖσαν. Τοῖς δὲ μαχίμοις κάνθαρος ἦν γλυφὴ σφραγῖδος · οὐ γάρ ἐστι κάνθαρος θῆλυς, ἀλλὰ πάντες ἄρσενες, τίκτουσι δὲ τὸν γόνον ὡς σφαιροποιοῦσιν, οὐ τροφῆς μᾶλλον ὕλην ἢ γενέσεως χώραν παρασκευάζοντες.

11. Ὅταν οὖν ἃ μυθολογοῦσιν Αἰγύπτιοι περὶ τῶν B
θεῶν ἀκούσῃς, πλάνας καὶ διαμελισμοὺς καὶ πολλὰ τοιαῦτα παθήματα, δεῖ τῶν προειρημένων μνημονεύειν καὶ μηδὲν οἴεσθαι τούτων λέγεσθαι γεγονὸς οὕτω καὶ πεπραγμένον. Οὐ γὰρ τὸν κύνα κυρίως Ἑρμῆν λέγουσιν, ἀλλὰ τοῦ ζῴου τὸ φυλακτικὸν καὶ τὸ ἄγρυπνον καὶ τὸ φιλόσοφον, γνώσει καὶ ἀγνοίᾳ τὸ φίλον καὶ τὸ ἐχθρὸν ὁρίζοντος, ᾗ φησιν ὁ Πλάτων, τῷ λογιωτάτῳ τῶν θεῶν συνοικειοῦσιν · οὐδὲ τὸν ἥλιον ἐκ λωτοῦ νομίζουσι βρέφος ἀνίσχειν νεογιλόν, ἀλλ' οὕτως ἀνατολὴν ἡλίου γράφουσι, τὴν ἐξ ὑγρῶν ἡλίου γινομένην ἄναψιν αἰνιττόμενοι. Καὶ γὰρ τὸν ὠμότατον Περσῶν βασιλέα καὶ φοβερώτατον Ὦχον ἀποκτείναντα πολλούς, C
τέλος δὲ καὶ τὸν Ἆπιν ἀποσφάξαντα καὶ καταδειπνήσαντα μετὰ τῶν φίλων ἐκάλεσαν « μάχαιραν » καὶ καλοῦσι μέχρι νῦν οὕτως ἐν τῷ καταλόγῳ τῶν βασιλέων, οὐ κυρίως δήπου τὴν οὐσίαν αὐτοῦ σημαίνοντες, ἀλλὰ τοῦ τρόπου τὴν σκληρότητα καὶ κακίαν ὀργάνῳ φονικῷ παρεικάζοντες.

Οὕτω δὴ τὰ περὶ θεῶν ἀκούσασα καὶ δεχομένη παρὰ τῶν ἐξηγουμένων τὸν μῦθον ὁσίως καὶ φιλοσόφως, καὶ δρῶσα μὲν

355 A 4 ἀϊδιότητος u F : αϊδιότητα αAEβL ἀσιλιότητα v || ἀσπίδι (τῇ ἀσπίδι γράφουσιν Gr.) omis. codd. (cf. Horap. I, 22, etc...) || δὲ add. Gr. || 10 ὕλην omis. βL || B 3 παθήματα Xyl. : μαθήματα codd. || 8 συνοικειοῦσιν Baxt. : κυνικιοῦσιν codd. (vox etymologiae causa inventa) || 10-11 γινομένην Steph. : γενομένην codd. || C 5-6 τ. τρ. τ. σκλ. AEβLv : τ. σκλ. τ. τρ. F || 6 παρεικάζοντες AEβL : προσεικάζοντες v.

losophie ; accomplis et observe en tous points les rites traditionnels, mais dis-toi bien qu'aucun sacrifice, aucun acte pie ne pourra complaire davantage aux dieux que des idées justes sur leur vraie nature, et tu éviteras ainsi un mal aussi grave que l'athéisme, la superstition[1].

12. Voici donc notre mythe, raconté le plus brièvement possible, à l'exclusions des détails entièrement inutiles ou oiseux.

Rhéa, dit-on, s'unit en secret à Cronos. Hélios le vit et la frappa d'une malédiction : elle ne pourrait accoucher à aucun moment ni du mois ni de l'année. Mais Hermès aimait la déesse : l'ayant approchée, il alla jouer au trictrac avec la lune, et lui gagna la soixante-dixième partie de chacune de ses périodes d'éclairement[2]. Avec l'ensemble de ses gains, il composa cinq jours, qu'il ajouta aux trois cent soixante autres. Les Égyptiens les appellent encore « épagomènes » (additionnels) et les fêtent comme jours anniversaires des dieux[3]. Le premier jour naquit Osiris[4]. Au moment où s'acheva la délivrance, une voix annonça : « Le Maître de toutes choses vient au jour ». Quelques-uns racontent qu'à Thèbes un certain Pamylès, qui était en train de puiser de l'eau, entendit une voix venue du temple de Zeus lui ordonner de proclamer que le Grand Roi, le Bienfaiteur, Osiris, était né[5]. C'est pourquoi, ajoute-t-on, Cronos lui confia Osiris et le chargea de l'élever, et c'est en son honneur qu'on célèbre les Pamylies, fête qui ressemble aux Phalléphories[6]. Le deuxième jour naquit Arouéris, qu'on appelle Apollon et quelquefois aussi Horus l'Ancien[7]. Le troisième jour, ce fut Typhon : il ne naquit ni au bon moment ni par le bon endroit, mais bondit hors du flanc de sa mère en le déchirant d'une poussée[8]. Le quatrième jour naquit Isis, dans la région qui borde les marais[9], et le cinquième jour Nephthys,

1. Cf. *infra*, 378 A et 379 E, et *Moral.* 164 E sq.
2-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 262-263.
8. Cf. 363 A, 367 F-377 A. Détail confirmé par les *Textes des Pyramides*, entre autres sources. Le *Pap. Mathém. Rhind* confirme également la date de la naissance de Seth avancée par Plutarque.
9. Voir *Notes complémentaires*, p. 263.

ἀεὶ καὶ διαφυλάττουσα τῶν ἱερῶν τὰ νενομισμένα, τοῦ δ'
ἀληθῆ δόξαν ἔχειν περὶ θεῶν μηδὲν οἰομένη μᾶλλον αὐτοῖς
μήτε θύσειν μήτε ποιήσειν [αὐτοῖς] κεχαρισμένον, οὐδὲν D
⟨ἂν⟩ ἔλαττον ἀποφεύγοιο κακὸν ἀθεότητος, δεισιδαιμονίαν.

12. Λέγεται δ' ὁ μῦθος οὗτος ἐν βραχυτάτοις ὡς ἔνεστι
μάλιστα τῶν ἀχρήστων σφόδρα καὶ περιττῶν ἀφαιρεθέντων.

Τῆς 'Ρέας φασὶ κρύφα τῷ Κρόνῳ συγγενομένης αἰσθό-
μενον ἐπαράσασθαι τὸν Ἥλιον αὐτῇ μήτε μηνὶ μήτ' ἐνιαυτῷ
τεκεῖν· ἐρῶντα δὲ τῆς θεοῦ τὸν Ἑρμῆν συνελθεῖν, εἶτα παί-
ξαντα πέττια πρὸς τὴν Σελήνην καὶ ἀφελόντα τῶν φώτων
ἑκάστου τὸ ἑβδομηκοστὸν ἐκ πάντων ἡμέρας πέντε συνελεῖν
καὶ ταῖς ἑξήκοντα καὶ τριακοσίαις ἐπαγαγεῖν, ἃς νῦν ἐπα-
γομένας Αἰγύπτιοι καλοῦσι καὶ τῶν θεῶν γενεθλίους ἄγουσι. E
Τῇ μὲν πρώτῃ τὸν Ὄσιριν γενέσθαι καὶ φωνὴν αὐτῷ τεχ-
θέντι συνεκπεσεῖν ὡς ὁ πάντων κύριος εἰς φῶς πρόεισιν.
Ἔνιοι δὲ Παμύλην τινὰ λέγουσιν ἐν Θήβαις ὑδρευόμενον
ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Διὸς φωνὴν ἀκοῦσαι διακελευομένην ἀνει-
πεῖν μετὰ βοῆς ὅτι μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὄσιρις γέ-
γονε, καὶ διὰ τοῦτο θρέψαι τὸν Ὄσιριν, ἐγχειρίσαντος
αὐτῷ τοῦ Κρόνου, καὶ τὴν τῶν Παμυλίων ἑορτὴν αὐτῷ
τελεῖσθαι φαλληφορίοις ἐοικυῖαν. Τῇ δὲ δευτέρᾳ τὸν
Ἀρούηριν, ὃν Ἀπόλλωνα [ὃν] καὶ πρεσβύτερον Ὧρον
ἔνιοι καλοῦσι, τῇ τρίτῃ δὲ Τυφῶνα μὴ καιρῷ μηδὲ κατὰ
χώραν, ἀλλ' ἀναρρήξαντα πληγῇ διὰ τῆς πλευρᾶς ἐξα- F
λέσθαι, τετάρτῃ δὲ τὴν Ἶσιν ἐν παρύγροις γενέσθαι, τῇ δὲ
πέμπτῃ Νέφθυν, ἣν καὶ Τελευτὴν καὶ Ἀφροδίτην, ἔνιοι

355 D 1 αὐτοῖς del. Dübner ‖ κεχαρισμένον αAEβLv : κεχαρισμένοις F ‖ 2 ἂν add. Babb. ‖ ἀποφεύγοιο Babb. : ἀποφεύξοιο codd. ‖ 5 κρόνῳ in ras. β^{2} sup. lin. H^{2}Lm^{2}α^{2} : χρόνῳ αAE v ‖ 7 τ. θ. τ. ἑρμ. AEβv : τ. ἑρμ. τ. θ. L ‖ 10 ἐπαγαγεῖν Rei. : ἐπάγειν codd. ‖ E 3 ὁ πάντων Rei. : ἁπάντων codd. ‖ 4 ὑδρευόμενον Baxt. : ὑδρευομένην codd. ‖ 8 αὐτῷ^{2} αAEβL : ἐκείνῳ v ‖ 10 ὃν^{2} del. Rei. (ὃν Ἀπόλλωνα vult delere Bentl.) ‖ F 1-2 ἐξαλέσθαι Rei. : ἐξάλλεσθαι codd. ‖ 2 παρύγροις ss. β^{2} v : πανύγροις αAEβL ‖ 3 νέφθυν in ras. E^{2} : νέμφην v νέφθην AβL.

qu'on appelle aussi Fin, ou Aphrodite, ou parfois encore Victoire[1]. Osiris serait né du Soleil, ainsi qu'Arouéris, Isis d'Hermès, Typhon et Nephthys de Cronos[2]. Ce calendrier explique pourquoi les rois tenaient le 3e épagomène pour néfaste, n'expédiaient ce jour-là aucune affaire et ne donnaient aucun soin à leur corps jusqu'à la nuit[3]. Nephthys, dit-on, épousa Typhon[4]. Isis et Osiris s'aimèrent avant même que de naître et s'unissaient furtivement dans l'obscurité du sein maternel. De cette union, selon certains, serait né Arouéris qui reçut des Égyptiens le nom d'Horus l'Ancien, et des Grecs celui d'Apollon[5].

13. Pendant son règne, Osiris commença par délivrer les Égyptiens du dénuement et de la sauvagerie, leur fit connaître l'agriculture, leur donna des lois et leur apprit à honorer les dieux, puis il s'en alla par toute la terre apporter la civilisation, sans avoir, sinon rarement, à recourir aux armes, amenant presque toujours les volontés à ses desseins par le charme de sa parole persuasive et par toutes les ressources du chant et de la musique. Telle serait la raison de son identification à Dionysos par les Grecs[6].

Pendant son absence, Typhon s'abstint de toute sédition, car Isis assurait le pouvoir avec beaucoup de vigilance et de circonspection[7]. Mais à son retour il monta un complot contre lui, après s'être assuré la complicité de soixante-douze conjurés, secondé de plus par la présence d'une reine d'Éthiopie appelée Asô[8]. Il prit en secret les dimensions du corps d'Osiris et fit fabriquer d'après ces mesures un beau coffre magnifiquement ouvragé[9]. Il le fit apporter dans la salle où l'on banquetait, et les convives, à sa vue, furent saisis de plaisir et d'admiration. Alors Typhon, comme par jeu, promit d'en faire cadeau à quiconque, s'y allongeant, le trouverait à sa taille. Tous l'essayèrent à tour de rôle, mais personne ne convenait.

1. Sur l'appellation « Τελευτή », cf. 366 B, 375 A ; d'autre part, Nephthys était souvent confondue avec Hathor-Aphrodite ; aucune des explications avancées pour expliquer l'éponyme « Niké » n'est très convaincante (cf. H. Bonnet, *Reall.* 520 B).
2-9. Voir *Notes complémentaires*, p. 263-265.

δὲ καὶ Νίκην ὀνομάζουσιν. Εἶναι δὲ τὸν μὲν Ὄσιριν ἐξ
Ἡλίου καὶ τὸν Ἀρούηριν, ἐκ δ' Ἑρμοῦ τὴν Ἶσιν, ἐκ δὲ
τοῦ Κρόνου τὸν Τυφῶνα καὶ τὴν Νέφθυν. | Διὸ καὶ τὴν 356 A
τρίτην τῶν ἐπαγομένων ἀποφράδα νομίζοντες οἱ βασιλεῖς
οὐκ ἐχρημάτιζον οὐδ' ἐθεράπευον αὑτοὺς μέχρι νυκτός.
Γήμασθαι δὲ τῷ Τυφῶνι τὴν Νέφθυν, Ἶσιν δὲ καὶ Ὄσιριν
ἐρῶντας ἀλλήλων καὶ πρὶν ἢ γενέσθαι κατὰ γαστρὸς ὑπὸ
σκότῳ συνεῖναι. Ἔνιοι δέ φασι καὶ τὸν Ἀρούηριν οὕτω
γεγονέναι καὶ καλεῖσθαι πρεσβύτερον Ὦρον ὑπ' Αἰγυπτίων, Ἀπόλλωνα δ' ὑφ' Ἑλλήνων.

13. Βασιλεύοντα δ' Ὄσιριν Αἰγυπτίους μὲν εὐθὺς ἀπόρου
βίου καὶ θηριώδους ἀπαλλάξαι καρπούς τε δείξαντα καὶ
νόμους θέμενον αὐτοῖς καὶ θεοὺς διδάξαντα τιμᾶν · ὕστερον δὲ γῆν πᾶσαν ἡμερούμενον ἐπελθεῖν ἐλάχιστα μὲν ὅπ-
λων δεηθέντα, πειθοῖ δὲ τοὺς πλείστους καὶ λόγῳ μετ' ᾠδῆς B
πάσης καὶ μουσικῆς θελγομένους προσαγόμενον · ὅθεν
Ἕλλησι δόξαι Διονύσῳ τὸν αὐτὸν εἶναι.

Τυφῶνα δ' ἀπόντος μὲν οὐθὲν νεωτερίζειν, διὰ τὸ τὴν Ἶσιν
εὖ μάλα φυλάττεσθαι καὶ προσέχειν ἐγκρατῶς ἔχουσαν, ἐπ-
ανελθόντι δὲ δόλον μηχανᾶσθαι, συνωμότας ἄνδρας ἑβδομή-
κοντα καὶ δύο πεποιημένον καὶ συνεργὸν ἔχοντα βασίλισσαν
ἐξ Αἰθιοπίας παροῦσαν, ἣν ὀνομάζουσιν Ἀσώ · τοῦ δ' Ὀσί-
ριδος ἐκμετρησάμενον λάθρα τὸ σῶμα καὶ κατασκευάσαντα
πρὸς τὸ μέγεθος λάρνακα καλὴν καὶ κεκοσμημένην περιττῶς
εἰσενεγκεῖν εἰς τὸ συμπόσιον. Ἡσθέντων δὲ τῇ ὄψει καὶ C
θαυμασάντων, ὑποσχέσθαι τὸν Τυφῶνα μετὰ παιδιᾶς, ὃς
ἂν ἐγκατακλιθεὶς ἐξισωθῇ, διδόναι δῶρον αὐτῷ τὴν λάρ-
νακα. Πειρωμένων δὲ πάντων καθ' ἕκαστον, ὡς οὐδεὶς ἐνήρ-

355 F 6 νέφθυν AEv : νέφθην βL.
356 A 4 Γήμασθαι Xyl. : τιμᾶσθαι codd. || νέφθυν αAE : νέφθην βLv || 11 διδάξαντα Markl.[1] : δείξαντα codd. || B 8 ἀσώ αAEβL : ἀσών v || C 3 ἐγκατακλιθεὶς Markl.[1] : ἐγκατακλεισθεὶς codd.

Osiris, enfin, s'y allongea. Alors les complices de Typhon se précipitèrent et rabattirent le couvercle, qu'ils fixèrent extérieurement à l'aide de clous et scellèrent avec du plomb fondu[1]. Puis ils transportèrent le coffre jusqu'au fleuve et le laissèrent descendre vers la mer par la branche tanitique, que pour cette raison les Égyptiens appellent encore de nos jours « l'exécrable », la « maudite »[2]. L'événement eut lieu, dit-on, le 17 du mois d'Athyr[3], à l'époque où le soleil passe par le signe du Scorpion, en l'an 28 du règne d'Osiris[4]. Selon certains, cependant, il s'agit là de la durée de sa vie, et non de celle de son règne.

14. Les Pans et les Satyres qui habitent la région de Chemmis furent les premiers à apprendre cet événement[5] et à en répandre la nouvelle, d'où le nom de « panique » qu'on donne encore à ce jour au désordre soudain d'une foule terrorisée. Lorsqu'Isis apprit ce malheur, elle se coupa sur le champ une boucle de cheveux et revêtit des habits de deuil : c'était à l'endroit où s'élève la ville qui porte encore le nom de Coptos (*coptô* : célébrer un deuil) ; certains donnent à ce nom le sens de « dépouillement », car *coptô* peut avoir le sens de « dépouiller »[6].

Isis errait partout[7], en grand désarroi ; elle ne manquait pas d'interroger tous ceux qu'elle voyait passer : jusqu'à des petits enfants rencontrés par hasard, auxquels elle posa des questions sur le coffre : or il se trouva qu'ils l'avaient vu, et ils lui indiquèrent la branche du fleuve sur laquelle les complices de Typhon avaient lâché le cercueil vers la mer. C'est pour cela que les Égyptiens attribuent aux

1. Version apparemment romanesque (cf. le récit de l'attentat contre Sésostris chez Hérodote, II, 107). Selon la version égyptienne la plus répandue, Osiris serait mort noyé au cours d'un combat contre Seth. Toutefois, l'épisode du coffre semble figurer déjà dans les *Textes des Pyramides* : cf. J. G. Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth* : originellement, Seth ne faisait pas partie de la légende osirienne : p. 7, note 4. Drioton (*Bulletin de la Société française d'égyptologie*, 30 (nov. 1959), p. 55) pense que « l'épisode... a été introduit dans le mythe d'Osiris (peut-être même assez anciennement) quand celui-ci incorpora une légende giblite prétendant que le sarcophage d'Osiris avait été retrouvé sur la côte de Byblos ».

2-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 265-266.

μοττεν, ἐμβάντα τὸν Ὄσιριν κατακλιθῆναι. Τοὺς δὲ συνόντας ἐπιδραμόντας ἐπιρράξαι τὸ πῶμα καὶ τὰ μὲν γόμφοις καταλαβόντας ἔξωθεν, τῶν δὲ θερμὸν μόλιβδον καταχεαμένους ἐπὶ τὸν ποταμὸν ἐξενεγκεῖν καὶ μεθεῖναι διὰ τοῦ Τανιτικοῦ στόματος εἰς τὴν θάλασσαν, ὃ διὰ τοῦτο μισητὸν ἔτι νῦν καὶ κατάπτυστον ὀνομάζειν Αἰγυπτίους. Ταῦτα δὲ πραχθῆναι λέγουσιν ἑβδόμῃ ἐπὶ δέκα μηνὸς Ἀθύρ, ἐν ᾧ τὸν Σκορπίον ὁ ἥλιος διέξεισιν, ὄγδοον ἔτος D
καὶ εἰκοστὸν ἐκεῖνο βασιλεύοντος Ὀσίριδος. Ἔνιοι δὲ βεβιωκέναι φασὶν αὐτόν, οὐ βεβασιλευκέναι χρόνον τοσοῦτον.

14. Πρώτων δὲ τῶν τὸν περὶ Χέμμιν οἰκούντων τόπον Πανῶν καὶ Σατύρων τὸ πάθος αἰσθομένων καὶ λόγον ἐμβαλόντων περὶ τοῦ γεγονότος τὰς μὲν αἰφνιδίους τῶν ὄχλων ταραχὰς καὶ πτοήσεις ἔτι νῦν διὰ τοῦτο πανικὰς προσαγορεύεσθαι · τὴν δ' Ἶσιν αἰσθομένην κείρασθαι μὲν ἐνταῦθα τῶν πλοκάμων ἕνα καὶ πένθιμον στολὴν ἀναλαβεῖν, ὅπου τῇ πόλει μέχρι νῦν ὄνομα Κοπτώ. Ἕτεροι δὲ τοὔνομα σημαίνειν οἴονται στέρησιν · τὸ γάρ ἀποστερεῖν κόπτειν λέγουσι.

Πλανωμένην δὲ πάντῃ καὶ ἀποροῦσαν οὐδένα πα- E
ρελθεῖν ἀπροσαύδητον, ἀλλὰ καὶ παιδαρίοις συντυχοῦσαν ἐρωτᾶν περὶ τῆς λάρνακος · τὰ δὲ τυχεῖν ἑωρακότα καὶ φράσαι τὸ στόμα, δι' οὗ τὸ ἀγγεῖον οἱ φίλοι τοῦ Τυφῶνος εἰς τὴν θάλασσαν ἔωσαν. Ἐκ τούτου τὰ παιδάρια μαντικὴν δύναμιν ἔχειν οἴεσθαι τοὺς Αἰγυπτίους, καὶ

356 C 5-6 συνόντας : συνωμότας Mez. ‖ 6 ἐπιρράξαι Wy. : ἐπιρρῆξαι αAE v H ἐπιρρ///αι β ἐπιρρίψαι LH²mg. ‖ 7 θερμὸν Baxt. : θέρμῳ v θέρμου αAEβL ‖ μόλιβδον Baxt. : μολίβδου codd. ‖ 9 Τανιτικοῦ Xyl. : ταναϊτικοῦ AEβL ταναϊκοῦ v τανικοῦ α² mg. ‖ 10 ἔτι Squ. : ἔστι codd. ‖ D 2 ἐκεῖνο ras. m : ἐκείνου αAEβL ‖ 5 Χέμμιν Xyl. : χέμνιν A χέννιν αEβL ‖ 6 αἰσθομένων αAEβL : αἰσθανομένων v ‖ 6-7 ἐμβαλόντων αAEβL : ἐμβαλλόντων v ‖ 9 κείρασθαι Herw. : κείρεσθαι codd. ‖ E 1 ἀποροῦσαν αAEβL : ἀποστεροῦσαν v ‖ 1-2 παρελθεῖν Mez. : προσελθεῖν codd. ‖ 3 δὲ τυχεῖν Baxt. : δ' ἔτυχεν codd.

petits enfants un don de divination et tirent des présages de leur babil, surtout lorsqu'ils jouent dans des lieux consacrés en criant ce qui leur passe par la tête[1].

Elle apprit qu'Osiris, la confondant avec leur commune sœur, avait eu par erreur des rapports amoureux avec celle-ci ; un indice l'en informa : la guirlande de mélilot qu'Osiris avait laissée chez Nephthys. Elle se mit à la recherche de l'enfant né de cette union, que sa mère avait exposé juste après l'accouchement, par peur de Typhon. Elle le découvrit, non sans beaucoup de peine et d'efforts, grâce à des chiens qui la guidaient. Elle se chargea de l'élever, et il devint son garde du corps et son suivant, sous le nom d'Anubis[2]. On dit qu'il veille sur les dieux comme les chiens veillent sur les hommes[3].

15. Par la suite, Isis eut d'autres nouvelles du coffre : les vagues l'avaient rejeté à la côte dans le territoire de Byblos[4] et le flot l'avait doucement déposé au milieu d'une touffe d'érica. En peu de temps, l'érica poussa un surgeon d'une beauté et d'une grosseur extraordinaires, qui se développa tout autour du coffre et le déroba aux regards[5]. Émerveillé devant les dimensions de l'arbuste, le roi fit couper le tronc qui, en son creux, recélait le coffre et en fit faire une colonne pour soutenir le toit du palais. Isis, raconte-t-on, apprit tous ces détails par un souffle surnaturel de renommée et se rendit à Byblos. Elle s'assit au bord d'une fontaine, accablée de chagrin et tout en larmes[6]. Elle n'adressait la parole à personne. Mais survinrent les servantes de la reine[7] : elle les salua, les entretint avec bonté, se mit à tresser leur chevelure et imprégna tout leur corps du parfum merveilleux qui émanait d'elle[8]. Quand la reine revit ses servantes, elle se prit à désirer la coiffure qui était l'œuvre de cette inconnue et le parfum d'ambroisie qui imprégnait leur corps. Ce fut ainsi qu'elle envoya chercher Isis, l'admit

1. Cf. *Moral.* 592 C ; Élien, *N. A.* XI, 10 ; Xénophon d'Éphèse 5, 4 ; Call., *Epigr.* I ; *Ev. selon St. Matthieu*, 21, 15-16.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 266.
3. Cf. 355 B, 368 E-F et Diod. II, 81.
4-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 266-267.

μάλιστα ταῖς τούτων ὀττεύεσθαι κληδόσι παιζόντων ἐν ἱεροῖς καὶ φθεγγομένων ὅ τι ἂν τύχωσιν.

Αἰσθομένην δὲ τῇ ἀδελφῇ [ἐρῶντας] συγγεγονέναι δι' ἄγνοιαν ὡς ἑαυτῇ τὸν Ὄσιριν καὶ τεκμήριον ἰδοῦσαν τὸν μελιλώτινον στέφανον, ὃν ἐκεῖνος παρὰ τῇ Νέφθυι κατέλιπε, τὸ παιδίον ζητεῖν (ἐκθεῖναι γὰρ εὐθὺς τεκοῦσαν διὰ F
φόβον τοῦ Τυφῶνος) · εὑρεθὲν ⟨δὲ⟩ χαλεπῶς καὶ μόγις κυνῶν ἐπαγόντων τὴν Ἶσιν ἐκτραφῆναι καὶ γενέσθαι φύλακα καὶ ὀπαδὸν αὐτῆς Ἄνουβιν προσαγορευθέντα καὶ λεγόμενον τοὺς θεοὺς φρουρεῖν, ὥσπερ οἱ κύνες τοὺς ἀνθρώπους.

15. Ἐκ δὲ τούτου πυθέσθαι περὶ τῆς λάρνακος | ὡς πρὸς 357 A
τὴν Βύβλου χώραν ὑπὸ τῆς θαλάσσης ἐκκυμανθεῖσαν αὐτὴν ἐρείκῃ τινὶ μαλθακῶς ὁ κλύδων προσέμιξεν · ἡ δ' ἐρείκη κάλλιστον ἔρνος ὀλίγῳ χρόνῳ καὶ μέγιστον ἀναδραμοῦσα περιέπτυξε καὶ περιέφυ καὶ ἀπέκρυψεν ἐντὸς ἑαυτῆς. Θαυμάσας δ' ὁ βασιλεὺς τοῦ φυτοῦ τὸ μέγεθος καὶ περιτεμὼν τὸν περιέχοντα τὴν σορὸν οὐχ ὁρωμένην κορμὸν ἔρεισμα τῆς στέγης ὑπέστησε. Ταῦτά τε πνεύματί φασι δαιμονίῳ φήμης πυθομένην τὴν Ἶσιν εἰς Βύβλον ἀφικέσθαι καὶ καθίσασαν ἐπὶ κρήνης ταπεινὴν καὶ δεδακρυμένην ἄλλῳ μὲν μηδενὶ προσδιαλέγεσθαι, τῆς δὲ βασιλίδος τὰς θεραπαινίδας ἀσπάζεσθαι καὶ φιλοφρονεῖσθαι τήν τε κόμην παραπλέκουσαν αὐτῶν καὶ τῷ χρωτὶ θαυμαστὴν εὐωδίαν ἐπιπνέουσαν ἀφ' ἑαυτῆς. Ἰδούσης δὲ τῆς βασιλίδος τὰς θεραπαινίδας, B
ἵμερον ἐμπεσεῖν τῆς ξένης τῶν τε τριχῶν τοῦ τε χρωτὸς ἀμβροσίαν πνέοντος · οὕτω δὲ μεταπεμφθεῖσαν καὶ γενομέ-

356 E 9 ἐρῶντα in ras. m ς induxit E : ἐρῶντας cett. codd. (propter hiatum delev. Strij. Si.) || 10 Ὄσιριν Ald.[2] : Ἶριν codd. || 10-11 ἰδ. τ. μελ. Xyl. : ἰδοῦσα τὸν μὲν λάτινον codd. || 11 τῇ νέφθυι v : τὴν νέφθυν αAE β τὴν νέφθην L || F 1 παιδίον αAEβL : παιδάριον v || ἐκθεῖναι Xyl. : ἐκεῖνοι codd. || 2 δὲ add. Squ.
357 A 2 Βύβλου Bentl. : βύβλον codd. || ἐκκυμανθεῖσαν αAEβL : -θείσης v || 3 ἐρείκῃ AE : ἐρίκῃ Lv ἐρ / /κη 2 litt. in ras. β || ἐρείκη AE ει ss. α[2] ἐρ /κη β ἐρίκη α[1]v || 4 καὶ αAβLv : τε καὶ E || 7 κόρμον Salm. : κόλπον codd. || B 1 βασιλίδος αAEβL : βασιλίσσης v.

dans son intimité et en fit la nourrice de son jeune fils[1]. Le roi s'appelait, dit-on, Malkandros[2], et la reine, Astarté selon les uns, selon d'autres Saosis, ou encore Némanous, nom dont l'équivalent grec serait Athénaïs[3].

16. Isis nourrissait l'enfant en lui donnant, au lieu du sein, son doigt à téter[4]. La nuit, elle plongeait dans le feu les parties de son corps promises à la mort[5] ; elle-même se changeait en hirondelle et voletait en gémissant autour de la colonne[6]. Cela dura jusqu'au jour où la reine surprit la scène et se récria en voyant son enfant dans le feu, le privant ainsi de l'immortalité. La déesse se fit alors reconnaître et réclama la colonne qui soutenait le toit. Le plus aisément du monde, elle l'enleva et découpa tout autour du cercueil le bois de l'érica, puis l'enveloppa d'un linge fin, répandit sur lui une essence parfumée et le confia aux souverains. Les habitants de Byblos vénèrent toujours cette poutre de bois, qui se trouve dans le sanctuaire d'Isis[7]. Alors la déesse se jeta sur le cercueil avec de tels cris de désespoir que le plus jeune des enfants royaux en mourut[8]. Elle prit l'aîné avec elle, déposa le cercueil dans une barque et s'éloigna du rivage. Au matin, le fleuve Phédros[9] produisit un vent violent : alors la déesse, irritée, assécha son cours.

17. Elle attendit le premier endroit désert et là, dans la solitude, son visage pressé contre celui d'Osiris, elle étreignit le corps, et elle pleurait[10]. L'enfant s'était approché par derrière sans bruit et contemplait la scène : Isis s'en aperçut, se retourna et lui lança un terrible regard de colère. L'enfant ne put supporter la frayeur qu'il en ressentit, et en mourut[11]. Selon une autre version, il serait tombé à la mer dans les circonstances relatées

1. Le petit Démophon dans l'*Hymne à Déméter*.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 267.
3. *Saôsis* peut se rattacher à σαῶ (σαω-Ἶσις?) ; dans Νεμανοῦς, on peut trouver la trace de Na'aman (« charmant »), une des épiclèses d'Adonis, dont le nom déformé rendrait compte d' Ἀθηναΐς.
4-11. Voir *Notes complémentaires*, p. 267-268.

νην συνήθη ποιήσασθαι τοῦ παιδίου τὴν τίτθην. Ὄνομα δὲ τῷ μὲν βασιλεῖ Μάλκανδρον εἶναί φασιν, αὐτῇ δ' οἱ μὲν Ἀστάρτην, οἱ δὲ Σάωσιν, οἱ δὲ Νεμανοῦν, ὅπερ ἂν Ἕλληνας Ἀθηναΐδα προσειπεῖν.

16. Τρέφειν δὲ τὴν Ἶσιν ἀντὶ μαστοῦ τὸν δάκτυλον εἰς τὸ C
στόμα τοῦ παιδίου διδοῦσαν, νύκτωρ δὲ περικαίειν τὰ θνητὰ
τοῦ σώματος · αὐτὴν δὲ γενομένην χελιδόνα τῇ κίονι
περιπέτεσθαι καὶ θρηνεῖν, ἄχρι οὗ τὴν βασίλισσαν παρα-
φυλάξασαν καὶ ἐγκραγοῦσαν, ὡς εἶδε περικαιόμενον τὸ
βρέφος, ἀφελέσθαι τὴν ἀθανασίαν αὐτοῦ. Τὴν δὲ θεὰν
φανερὰν γενομένην αἰτήσασθαι τὴν κίονα τῆς στέγης ·
ὑφελοῦσαν δὲ ῥᾷστα περικόψαι τὴν ἐρείκην, εἶτα ταύτην
μὲν ὀθόνῃ περικαλύψασαν καὶ μύρον καταχεαμένην ἐγχει-
ρίσαι τοῖς βασιλεῦσι, καὶ νῦν ἔτι σέβεσθαι Βυβλίους τὸ
ξύλον ἐν ἱερῷ κείμενον Ἴσιδος. Τῇ δὲ σορῷ περιπεσεῖν
καὶ κωκῦσαι τηλικοῦτον, ὥστε τῶν παίδων τοῦ βασιλέως
τὸν νεώτερον ἐκθανεῖν, τὸν δὲ πρεσβύτερον μεθ' ἑαυτῆς D
ἔχουσαν καὶ τὴν σορὸν εἰς πλοῖον ἐνθεμένην ἀναχθῆναι. Τοῦ
δὲ Φαίδρου ποταμοῦ πνεῦμα τραχύτερον ἐκθρέψαντος
ὑπὸ τὴν ἕω θυμωθεῖσαν ἀναξηρᾶναι τὸ ῥεῖθρον.

17. Ὅπου δὲ πρῶτον ἐρημίας ἔτυχεν, αὐτὴν καθ'
ἑαυτὴν γενομένην ἀνοῖξαι τὴν λάρνακα, καὶ τῷ προσώπῳ
τὸ πρόσωπον ἐπιθεῖσαν ἀσπάσασθαι καὶ δακρύειν · τοῦ
δὲ παιδίου σιωπῇ προσελθόντος ἐκ τῶν ὄπισθεν καὶ κατα-
μανθάνοντος αἰσθομένην μεταστραφῆναι καὶ δεινὸν ὑπ' ὀρ-
γῆς ἐμβλέψαι · τὸ δὲ παιδίον οὐκ ἀνασχέσθαι τὸ τάρβος,
ἀλλ' ἀποθανεῖν. Οἱ δέ φασιν οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὡς εἴρηται E

357 B 4 τὴν induxit E ‖ 5 μάλκανδρον : Μάλκαθρον Gr. ‖ αὐτῇ Markl.[1] : αὐτὴν codd. ‖ 6 Ἀστάρτην Bas. : ἀσπάρτην codd. ‖ 6-7 Ἕλληνας scripsi : Ἕλληνες codd. ‖ C 1 μαστοῦ αΑΕβLv : τοῦ μαστοῦ H ‖ 5 ἐγκραγοῦσαν Steph. : κεκραγεῖσαν L κεκραγοῦσαν αΑΕβv ‖ 8 ἐρείκην ΑΕ : ἐρ/ίκην β ἐρίκην αLv ‖ 9 καταχεαμένην αΑβLv : -χεομένην E ‖ D 1 ἐκθανεῖν v : ἐνθανεῖν αΑΕβL ‖ 10 τὸ δὲ παιδίον β²Lv : τὸ παιδίον αΑΕβ.

plus haut[1], et devrait à la déesse d'être l'objet d'un culte : ce serait lui le Manéros que les Égyptiens chantent dans leurs banquets[2]. Selon d'autres, l'enfant s'appelait Palestinos ou Péluse, et il aurait donné son nom à la ville, dont Isis serait la fondatrice[3], alors que le Manéros des chansons serait l'inventeur des arts musicaux. Certains prétendent au contraire que *Manéros* n'est pas un nom de personne, mais un terme du vocabulaire des beuveries et des festins, un « A votre santé »[4] ; c'est ce que voudraient dire les Égyptiens chaque fois qu'ils s'écrient : « Manéros ». A ce propos, il est certain que l'effigie d'un mort qu'ils montrent à la ronde dans une petite boîte ne commémore pas la passion d'Osiris, comme on le pense parfois : elle incite les convives en train de boire à profiter et à jouir du présent en leur rappelant qu'ils seront tous bientôt comme ce convive inattendu[5] et sinistre qu'ils introduisent au milieu de leurs réjouissances[6].

18. Isis se rendit ensuite auprès de son fils Horus, qui était élevé à Bouto[7], et dissimula le coffre. Mais Typhon, une nuit qu'il chassait avec sa meute au clair de lune, le découvrit par hasard, reconnut le corps et le partagea en quatorze morceaux, qu'il dispersa[8]. Isis l'apprit et se mit à leur recherche[9], parcourant les marais dans une barque de papyrus ; voilà pourquoi, dit-on, les crocodiles ne font pas de mal à qui navigue dans une nacelle de papyrus : c'est un effet de la peur ou de la vénération que leur inspire la déesse[10]. Le démembrement du cadavre expliquerait l'existence en Égypte de plusieurs tombeaux attribués à Osiris. On dit en effet qu'Isis donnait une sépulture à chaque nouveau morceau qu'elle découvrait[11]. D'autres refusent cette explication : selon eux, Isis fabri-

1. Ce rappel ne concorde pas avec 353 E, où il est dit que Dictys s'était noyé dans le Nil. La deuxième version de la légende est plus satisfaisante, dans la mesure où elle regroupe autour de Dictys des éléments typhoniens : l'oignon (sur l'oignon et le décours de la lune, œuvre de Typhon, rapprocher 353 F de 368 A-B) et la mer. Il est possible aussi qu'un rapport ait été établi entre les larmes d'Isis et les effets lacrymogènes de l'oignon. Sur Dictys comme parèdre de la Grande Mère, voir notre *Notice*, p. 156.

2-11. Voir ***Notes complémentaires***, p. 268-270.

πρότερον ἐκπεσεῖν εἰς τὴν θάλασσαν, ἔχειν δὲ τιμὰς διὰ τὴν θεόν · ὃν γὰρ ᾄδουσιν Αἰγύπτιοι παρὰ τὰ συμπόσια Μανερῶτα, τοῦτον εἶναι, τινὲς δὲ τὸν μὲν παῖδα καλεῖσθαι Παλαιστινὸν ἢ Πελούσιον καὶ τὴν πόλιν ἐπώνυμον ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι κτισθεῖσαν ὑπὸ τῆς θεοῦ · τὸν δ' ᾀδόμενον Μανερῶτα πρῶτον εὑρεῖν μουσικὴν ἱστοροῦσιν. Ἔνιοι δέ φασιν ὄνομα μὲν οὐδενὸς εἶναι, διάλεκτον δὲ πίνουσιν ἀνθρώποις καὶ θαλειάζουσι πρέπουσαν « αἴσιμα τὰ τοιαῦτα
παρείη » · τοῦτο γὰρ τῷ Μανερῶτι φραζόμενον ἀναφω- F
νεῖν ἑκάστοτε τοὺς Αἰγυπτίους. Ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὸ δεικνύμενον αὐτοῖς εἴδωλον ἀνθρώπου τεθνηκότος ἐν κιβωτίῳ περιφερόμενον οὐκ ἔστιν ὑπόμνημα τοῦ περὶ Ὀσίριδος πάθους, ᾗ τινες ὑπολαμβάνουσιν, ἀλλ' οἰνωμένους παρακαλεῖ αὐτοὺς χρῆσθαι τοῖς παροῦσι καὶ ἀπολαύειν, ὡς πάντας αὐτίκα μάλα τοιούτους ἐσομένους, ὃν ἄχαριν ἐπίκωμον ἐπεισάγουσι.

18. Τῆς δ' Ἴσιδος πρὸς τὸν υἱὸν Ὧρον ἐν Βούτῳ τρεφόμενον πορευθείσης, τὸ δ' ἀγγεῖον ἐκποδὼν ἀποθεμένης, Τυφῶνα κυνηγετοῦντα νύκτωρ πρὸς τὴν σελήνην ἐντυχεῖν
αὐτῷ | καὶ τὸ σῶμα γνωρίσαντα διελεῖν εἰς τεσσαρεσκαί- 358 A
δεκα μέρη καὶ διαρρῖψαι, τὴν δ' Ἶσιν πυθομένην ἀναζητεῖν ἐν βάριδι παπυρίνῃ τὰ [δὲ] ἕλη διεκπλέουσαν · ὅθεν οὐκ ἀδικεῖσθαι τοὺς ἐν παπυρίνοις σκάφεσι πλέοντας ὑπὸ τῶν κροκοδείλων ἢ φοβουμένων ἢ σεβομένων διὰ τὴν θεόν. Ἐκ τούτου δὲ καὶ πολλοὺς τάφους Ὀσίριδος ἐν Αἰγύπτῳ λέγεσθαι διὰ τὸ προστυγχάνουσαν ἑκάστῳ μέρει ταφὰς ποιεῖν. Οἱ δ' οὔ φασιν, ἀλλ' εἴδωλα ποιουμένην

357 E 2 πρότερον Xyl. : τρόπον codd. ‖ 3-4 μανέρωτα : Μανερῶτα vult scribere Rusch (cf. Hdt. II, 79) ‖ 5 Παλαιστινὸν ἢ del. Gr. ‖ 8-9 πίνουσιν — θαλειάζουσι αΑΕβL : πιν. κ. θαλ. ἀνθρ. v ‖ F 1 τοῦτο v : τούτω αΑΕβL ‖ 5 οἰνωμένους Markl.[1] : οἰομένους codd. ‖ 6 παρακαλεῖ scripsi : παρακαλεῖν codd. ‖ 7-8 ὃν ἄχαριν ἐπίκωμον scripsi (ἄχαριν ἐπίκωμον Emp. cf. 148 a) : οὗ χάριν ἐπὶ κῶμον αΑΕLβ οἷα χάριν ἐ. κ. β^{2}v.
358 A 3 δὲ del. Bas.

quait des simulacres d'Osiris et en donnait un par ville en le faisant passer pour le vrai cadavre, afin qu'Osiris reçût un culte d'un plus grand nombre de fidèles et que Typhon, s'il triomphait d'Horus, dût renoncer à découvrir la vraie tombe, devant le nombre des tombes attribuées à Osiris qu'on lui montrerait[1]. La seule partie du corps d'Osiris qu'Isis ne put découvrir fut le membre viril : il avait été jeté dans le fleuve[2] et aussitôt dévoré par le lépidote, le pagre et l'oxyrinque, qu'on tient maintenant pour abominables entre tous les poissons[3]. Mais Isis le remplaça par un simulacre et consacra le phallus, dont les Égyptiens, de nos jours encore, célèbrent la fête.

19. Par la suite, Osiris revint de l'Hadès visiter Horus pour l'aguerrir et l'entraîner au combat[4]. Au bout de quelque temps, il lui demanda ce qu'il y avait à son avis de plus beau au monde : « Venger son père et sa mère du mal qu'on leur a fait »[5] répondit Horus ; il lui demanda ensuite l'animal qu'il jugeait le plus utile à ceux qui vont au combat : « Un cheval »[6] fit Horus, et comme Osiris s'étonnait qu'il eût nommé le cheval plutôt que le lion : « C'est, répliqua Horus, qu'un lion est utile quand on cherche du secours, mais un cheval sert à disperser et à anéantir l'ennemi en déroute ». A ces mots, Osiris, plein de joie, sut qu'Horus était prêt. Les ralliements à la cause d'Horus se multipliaient : on vit même venir, dit-on, la concubine de Typhon, Thouéris[7] ; un serpent qui la poursuivait fut coupé en morceaux par les compagnons d'Horus et de nos jours, en mémoire de cet événement, on jette à terre une corde que les assistants coupent en morceaux[8].

Le combat eut lieu, et dura des jours. Horus finit par l'emporter[9]. Typhon fut amené enchaîné à Isis, mais celle-ci, au lieu de le faire mettre à mort, le délia et lui rendit la liberté[10]. Horus ne put supporter cela sans perdre

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 270.
3. De telles étiologies locales peuvent avoir joué un rôle dans l'élaboration du mythe osirien. Mais Plutarque a proposé plus haut (353 C-D) une explication tout à fait différente de ces tabous.
4-10. Voir *Notes complémentaires*, p. 270-271.

διδόναι καθ' ἑκάστην πόλιν ὡς τὸ σῶμα διδοῦσαν ὅπως
παρὰ πλείοσιν ἔχῃ τιμὰς καί, ἂν ὁ Τυφὼν ἐπικρατήσῃ τοῦ B
Ὥρου, τὸν ἀληθινὸν τάφον ζητῶν πολλῶν λεγομένων καὶ
δεικνυμένων ἀπαγορεύσῃ. Μόνον δὲ τῶν μερῶν τοῦ 'Οσί-
ριδος τὴν Ἶσιν οὐχ εὑρεῖν τὸ αἰδοῖον · εὐθὺς γὰρ εἰς τὸν
ποταμὸν ῥιφῆναι καὶ γεύσασθαι τόν τε λεπιδωτὸν αὐτοῦ
καὶ τὸν φάγρον καὶ τὸν ὀξύρυγχον, [ὡς] οὓς μάλιστα τῶν
ἰχθύων ἀφοσιοῦσθαι · τὴν δ' Ἶσιν ἀντ' ἐκείνου μίμημα ποιη-
σαμένην καθιερῶσαι τὸν φαλλόν, ᾧ καὶ νῦν ἑορτάζειν τοὺς
Αἰγυπτίους.

19. Ἔπειτα τῷ Ὥρῳ τὸν Ὄσιριν ἐξ Ἅιδου παραγε-
νόμενον διαπονεῖν ἐπὶ τὴν μάχην καὶ ἀσκεῖν, εἶτα διερω-
τῆσαι τί κάλλιστον ἡγεῖται · τοῦ δὲ φήσαντος « τὸ πατρὶ
καὶ μητρὶ τιμωρεῖν κακῶς παθοῦσι », δεύτερον ἐρέσθαι
τί χρησιμώτατον οἴεται ζῷον εἰς μάχην ἐξιοῦσι · τοῦ
δ' Ὥρου « ἵππον » εἰπόντος ἐπιθαυμάσαι καὶ διαπορῆσαι C
πῶς οὐ λέοντα μᾶλλον ἀλλ' ἵππον · εἰπεῖν οὖν τὸν Ὧρον
ὡς λέων μὲν ὠφέλιμον ἐπιδεομένῳ βοηθείας, ἵππος δὲ
φεύγοντα διασπάσαι καὶ καταναλῶσαι τὸν πολέμιον.
'Ακούσαντ' οὖν ἡσθῆναι τὸν Ὄσιριν, ὡς ἱκανῶς παρα-
σκευασαμένου τοῦ Ὥρου. Λέγεται δ' ὅτι πολλῶν μετατι-
θεμένων ἀεὶ πρὸς τὸν Ὧρον καὶ ἡ παλλακὴ τοῦ Τυφῶνος
ἀφίκετο Θούηρις · ὄφις δέ τις ἐπιδιώκων αὐτὴν ὑπὸ τῶν περὶ
τὸν Ὧρον κατεκόπη, καὶ νῦν διὰ τοῦτο σχοινίον τι προ- D
βάλλοντες εἰς μέσον κατακόπτουσι.

Τὴν μὲν οὖν μάχην ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας γενέσθαι καὶ κρα-
τῆσαι τὸν Ὧρον · τὸν Τυφῶνα δὲ τὴν Ἶσιν δεδεμένον παρα-
λαβοῦσαν οὐκ ἀνελεῖν, ἀλλὰ καὶ λῦσαι καὶ μεθεῖναι · τὸν δ'

358 B 1 τυφὼν αΑΕβL : τυφὼς v ‖ 4 εὐθὺς Ald.[2] : εὐθὺ αΑΕβLv ‖ 6 ὡς del. Bas. ‖ 8 φαλλὸν v : φαλὸν αΑΕβL ‖ 11 διαπονεῖν v : διαπομένειν αΕβL (punctis delent. corr. A) ‖ 12 τὸ Po. : τῷ codd. ‖ 13 μητρὶ αΑβLv : τῇ μητρὶ E ‖ 14 χρησιμώτατον v : χρησιμώτερον αΑΕβL ‖ C 5 οὖν αΑΕβL : δὲ v ‖ D 1-2 προβάλλοντες βL : προσβάλλοντες Avβ[2] 6 punct. del. E

son calme et, portant la main sur sa mère, il lui arracha de la tête sa couronne. Hermès la coiffa alors d'un casque en forme de tête de vache[1]. Typhon accusa en justice Horus d'être un bâtard[2]. Hermès assura la défense d'Horus, qui fut proclamé enfant légitime par les dieux. Typhon eut encore le dessous dans deux autres combats. D'une union posthume d'Osiris avec Isis naquit un enfant venu avant terme et faible des membres inférieurs, Harpocrate[3].

20. Voilà à peu près l'essentiel du mythe, à l'exclusion des épisodes les plus choquants, comme le démembrement d'Horus[4] et la décollation d'Isis.

Si, à propos de la nature bienheureuse et incorruptible (en cela se résume la conception du divin), les Égyptiens croient et racontent tout cela comme autants d'actions et de faits authentiques, alors inutile de te dire, avec Eschyle[5], qu'

« Il faut tout recracher et se rincer la bouche »,

car tu es la première à t'indigner contre ceux qui ont sur les dieux des opinions aussi anormales et barbares. Mais que, d'autre part, tout cela ne ressemble aucunement aux fables chétives, aux fictions inconsistantes que poètes et prosateurs tissent et tendent comme les araignées font leur toile, en en tirant de leur propre fonds les données arbitraires, et prend en compte des détails troublants et des Passions vécues[6], tu seras la première à l'admettre. Et de même que, selon les savants, l'arc-en-ciel est une image du soleil qui doit d'être diaprée à ce que le rayon visuel est réfracté et revient se fixer sur le nuage, de même le mythe est, dans le cas qui nous occupe, l'image de quelque tradition véridique qui réfracte notre pensée vers des réalités d'un autre ordre[7]. C'est l'interprétation que suggèrent en Égypte les sacrifices qui reflètent le deuil et l'affliction, la disposition des temples qui, tantôt se déploient en ailes

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 271-272.
5. Fr. 354 Nauck².
6-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 272-273.

Ὧρον οὐ μετρίως ἐνεγκεῖν, ἀλλ' ἐπιβαλόντα τῇ μητρὶ τὰς χεῖρας ἀποσπάσαι τῆς κεφαλῆς τὸ βασίλειον· Ἑρμῆν δὲ περιθεῖναι βούκρανον αὐτῇ κράνος. Τοῦ δὲ Τυφῶνος δίκην τῷ Ὥρῳ νοθείας λαχόντος, βοηθήσαντος δὲ τοῦ Ἑρμοῦ, [καὶ] τὸν Ὧρον ὑπὸ τῶν θεῶν γνήσιον κριθῆναι, τὸν δὲ Τυφῶνα δυσὶν ἄλλαις μάχαις καταπολεμηθῆναι. Τὴν δ' Ἶσιν ἐξ Ὀσίριδος μετὰ τὴν τελευτὴν συγγενομένου τεκεῖν ἠλιτόμηνον καὶ ἀσθενῆ τοῖς κάτωθεν γυίοις τὸν Ἁρπο- E
κράτην.

20. Ταῦτα σχεδόν ἐστι τοῦ μύθου τὰ κεφάλαια τῶν δυσφημοτάτων ἐξαιρεθέντων, οἷόν ἐστι τὸ περὶ τὸν Ὥρου διαμελισμὸν καὶ τὸν Ἴσιδος ἀποκεφαλισμόν. Ὅτι μὲν οὖν, εἰ ταῦτα περὶ τῆς μακαρίας καὶ ἀφθάρτου φύσεως, καθ' ἣν μάλιστα νοεῖται τὸ θεῖον, ὡς ἀληθῶς πραχθέντα καὶ συμπεσόντα δοξάζουσι καὶ λέγουσιν,

« ἀποπτύσαι δεῖ καὶ καθήρασθαι » τὸ « στόμα »

κατ' Αἰσχύλον, οὐδὲν δεῖ λέγειν πρὸς σέ. Καὶ γὰρ αὐτὴ δυσκολαίνεις τοῖς οὕτω παρανόμους καὶ βαρβάρους δόξας περὶ θεῶν ἔχουσιν. Ὅτι δ' οὐκ ἔοικε ταῦτα κομιδῇ μυθεύμασιν ἀραιοῖς καὶ διακένοις πλάσμασιν, οἷα ποιηταὶ καὶ λογογράφοι καθάπερ οἱ ἀράχναι γεννῶντες ἀφ' ἑαυτῶν F
ἀπαρχὰς ἀνυποθέτους ὑφαίνουσι καὶ ἀποτείνουσιν, ἀλλ' ἔχει τινὰς ἀπορίας καὶ παθῶν διηγήσεις, ⟨ὁμολογήσεις⟩ αὐτή. Καὶ καθάπερ οἱ μαθηματικοὶ τὴν ἶριν ἔμφασιν εἶναι τοῦ ἡλίου λέγουσι ποικιλλομένην τῇ πρὸς τὸ νέφος ἀναχωρήσει τῆς ὄψεως, | οὕτως ὁ μῦθος ἐνταῦθα λόγου τινὸς ἔμφασίς 359 A
ἐστιν ἀνακλῶντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν, ὡς ὑποδηλοῦσιν αἵ τε θυσίαι τὸ πένθιμον ἔχουσαι καὶ σκυθρωπὸν ἐμφαινόμενον, αἵ τε τῶν ναῶν διαθέσεις πῇ μὲν ἀνειμένων εἰς

358 D 6 ἐπιδαλόντα αAEβL : -δάλλοντα v ‖ 8 κράνος αAEβL : κράτος v ‖ 10 καὶ del. Rei. ‖ 11-12 τὴν δ' Ἶσιν — τὴν τελευτὴν β²Lv ἐξ Ὀσίρ. post τὴν τελ. αAEβ ‖ F 3 ὁμολογήσεις addidi ‖ 4 τοῦ omis v.
359 A 2 ὡς omis. α A¹v.

et en parvis libres d'accès et à ciel ouvert, tantôt, dans l'ombre de cryptes obscures, comportent des salles où l'on habille les dieux ressemblant à des chambres funéraires[1], et surtout les croyances relatives aux lieux du culte d'Osiris, dont le corps passe pour reposer en plusieurs endroits. On dit en effet que le bourg de This doit son nom à ce qu'il est seul à posséder la véritable tombe[2], mais on dit aussi qu'Abydos est le lieu de sépulture le plus recherché des Égyptiens riches et influents, qui tiennent à honneur d'être ensevelis au même endroit que le corps d'Osiris[3]; Memphis, où réside l'Apis, image de l'âme d'Osiris[4], passe pour être aussi le séjour de son corps, et le nom de la ville, s'il signifie pour certains « le hâvre des Bons », signifie proprement, selon d'autres : « le tombeau d'Osiris »[5]. On raconte d'autre part[6] que l'îlot proche de Philae est ordinairement interdit à tous : nul ne doit y aborder ni s'en approcher; aucun oiseau ne s'y pose, aucun poisson ne s'en approche; seule exception : une fois l'an, à date fixe, les prêtres font la traversée pour y célébrer un sacrifice funéraire et déposer des couronnes sur un tombeau qu'ombrage un mêthis plus haut que n'importe quel olivier[7]. **21.** Selon Eudoxe[8], s'il y a bien en Égypte plusieurs tombeaux attribués à Osiris, c'est à Busiris que son corps est enseveli, parce que Busiris est la ville natale du dieu[9]; mais il ajoute que le nom de Taphosiris se passe de commentaire et parle de lui-même : c'est « le tombeau d'Osiris »[10]. Je laisse de côté les rites de l'abattage du bois[11] du linge qu'on déchire, de l'offrande des libations, parce qu'il s'y mêle de nombreuses explications mystiques[12]. Les prêtres disent, non seulement des dieux dont nous nous occupons, mais de tous les dieux qui ne sont pas inengen-

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 273.

3. Ville de Moyenne Égypte, capitale du culte osirien à partir du II[e] millénaire. On y a découvert en effet plusieurs nécropoles, des cénotaphes royaux, des tombes de personnages illustres. Selon les plus anciennes traditions, c'était à Abydos qu'Osiris était enterré.

4. Cf. 362 C-D, 368 B-C et, sur le culte de l'Apis à Memphis, 353 A, 362 C. A l'origine, Apis était la manifestation de Ptah, grand dieu de Memphis. Il fusionna ensuite avec Osiris.

5-12. Voir ***Notes complémentaires***, p. 273-274.

πτερὰ καὶ δρόμους ὑπαιθρίους καὶ καθαρούς, πῇ δὲ κρυπτὰ καὶ σκότια κατὰ γῆς ἐχόντων στολιστήρια θηκαίοις ἐοικότα [καὶ] σηκοῖς, οὐχ ἥκιστα δ' ἡ τῶν Ὀσιρείων δόξα, πολλαχοῦ κεῖσθαι λεγομένου τοῦ σώματος· τήν τε γὰρ Θῖν ὀνομάζεσθαι πολίχνην λέγουσιν, ὡς μόνην τὸν ἀληθινὸν ἔχουσαν, ἔν τ' Ἀβύδῳ τοὺς εὐδαίμονας τῶν Αἰγυπτίων καὶ δυνατοὺς μάλιστα θάπτεσθαι, φιλοτιμουμένους ὁμοτάφους εἶναι τοῦ σώματος Ὀσίριδος. Ἐν δὲ Μέμφει τρέ- B
φεσθαι τὸν Ἆπιν, εἴδωλον ὄντα τῆς ἐκείνου ψυχῆς, ὅπου καὶ τὸ σῶμα κεῖσθαι· καὶ τὴν μὲν πόλιν οἱ μὲν ὅρμον ἀγαθῶν ἑρμηνεύουσιν, οἱ δ' ἰδίως τάφον Ὀσίριδος. Τὴν δὲ πρὸς Φιλαῖς νησῖδα τηνάλλως μὲν ἄβατον ἅπασι καὶ ἀπροσπέλαστον εἶναι καὶ μηδ' ὄρνιθας ἐπ' αὐτὴν καταίρειν μηδ' ἰχθῦς προσπελάζειν, ἑνὶ δὲ καιρῷ τοὺς ἱερεῖς διαβαίνοντας ἐναγίζειν καὶ καταστέφειν τὸ σῆμα μηθίδος φυτῷ περισκιαζόμενον, ὑπεραίροντι πάσης ἐλαίας μέγεθος. **21.** Εὔδοξος δὲ πολλῶν ταφῶν ἐν Αἰγύπτῳ λεγο-
μένων ἐν Βουσίριδι τὸ σῶμα κεῖσθαι· καὶ γὰρ πατρίδα C
ταύτην γεγονέναι τοῦ Ὀσίριδος· οὐκέτι μέντοι λόγου δεῖσθαι τὴν Ταφόσιριν· αὐτὸ γὰρ φράζειν τοὔνομα ταφὴν Ὀσίριδος. Ἐῶ δὲ τομὴν ξύλου καὶ σχίσιν λίνου καὶ χοὰς χεομένας διὰ τὸ πολλὰ τῶν μυστικῶν ἀναμεμῖχθαι τούτοις. Οὐ μόνον δὲ τούτων οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν ὅσοι μὴ ἀγέννητοι μηδ' ἄφθαρτοι

359 A 6 θηκαίοις Bouhier (cf. Hdt. II, 86) : θηβαίοις codd. || 7 καὶ delevi || 8 τήν τε γὰρ Θῖν scripsi : lac. 8 litt. α circa 10 litt. v τήν τε γαρ εχειτῖνον β²L (τήν τε γὰρ ἔχει (scil. codex) τῖν [ον] ομάζεσθαι (cf. *infra*) in mg. fortasse coniciendum) ἄβυδόν ἴσως ἢ μέμφιν add. α mg. omis. AE || 9 ὀνομάζεσθαι αAE (in ras. β) L : νομάζεσθαι v || τὸν ἀληθινὸν : τῶν ἀληθινῶν L || B 4 ἰδίως Wy. : ὡς codd. || 5 Φιλαῖς Squ. : πύλαις αβLv πύλας AE || νησῖδα τηνάλλως scripsi : ν. τὴν ἄλλ. Ald. νιστιτάνην (νιστιτά // μην ut vid. F) ἄλλως αAEβLv || 6-7 καταίρειν Xyl. : καρτερεῖν codd. || 8 μηθίδος Schubart (alii alia) : μηθίδης L μηδ' ἴθης v μηδίθης αAEβ || C 2 οὐκέτι μέντοι λόγου αAEβL : οὐκ ἔστι μέντοι λόγος v || 3 φράζειν αAβLv : φράζει E || 4 Ἐῶ Wy. : αἰνῶ codd.

drés et incorruptibles[1], que leurs corps défunts reposent sous leur garde et sont confiés à leurs soins, mais que leurs âmes sont les astres qui brillent dans le ciel, que celle d'Isis est appelée le Chien par les Grecs et Sothis par les Égyptiens, celle d'Horus, Orion et celle de Typhon, l'Ourse[2] ; quant à la sépulture des animaux sacrés, elle est assurée par un impôt que versent tous les Égyptiens[3], à la seule exception des habitants de la Thébaïde, qui ne reconnaissent aucun dieu mortel, mais uniquement le dieu qu'ils appellent Kneph, et qui est inengendré et immortel[4].

22. Les récits et les monuments de ce genre sont nombreux. Aussi certains pensent-ils qu'il y eut des rois et des tyrans qui, à cause de la prééminence de leur valeur ou de leur puissance, voulurent sceller leur gloire en se mettant au rang des dieux, puis subirent le sort commun, et que ce sont là les souvenirs de leurs exploits et de leurs épreuves terribles et grandioses. C'est une façon très commode de tourner la difficulté de l'interprétation ; elle a le mérite de transférer des dieux aux hommes les détails qui sont indignes des premiers, et elle trouve des confirmations dans la tradition. Les Égyptiens racontent en effet qu'Hermès avait un bras plus court que l'autre[5], que Typhon était roux, Horus blanc et Osiris noir[6], tout comme s'il s'était agi d'êtres humains ; de plus, ils donnent à Osiris le titre de général et celui de pilote à Canope[7], auquel, selon eux, l'astre doit son nom ; ils disent aussi que le navire appelé Argô par les Grecs n'est que l'image de la barque d'Osiris[8], mise, en son honneur, au nombre des astres : sa course est voisine de celle d'Orion et de celle du Chien, constellations consacrées, selon les croyances égyptiennes, l'une à Horus, l'autre à Isis.

23. J'ai peur pourtant que ce ne soit là toucher à l'intouchable[9] et « partir en guerre » non seulement contre « la longue suite des temps », comme dit Simonide[10], mais aussi « contre une multitude de peuples, une multitude de

1-10. Voir *Notes complémentaires*, p. 274-275.

τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κεῖσθαι καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα καὶ καλεῖσθαι Κύνα μὲν τὴν Ἴσιδος ὑφ' Ἑλλήνων, ὑπ' Αἰγυπτίων δὲ Σῶθιν, Ὠρίωνα δὲ τὴν Ὥρου, τὴν δὲ Τυφῶνος D
Ἄρκτον. Εἰς δὲ τὰς ταφὰς τῶν τιμωμένων ζῴων τοὺς μὲν ἄλλους συντεταγμένα τελεῖν, μόνους δὲ μὴ διδόναι τοὺς Θηβαΐδα κατοικοῦντας, ὡς θνητὸν θεὸν οὐδένα νομίζοντας, ἀλλ' ὃν καλοῦσιν αὐτοὶ Κνήφ, ἀγέννητον ὄντα καὶ ἀθάνατον.

22. Πολλῶν δὲ τοιούτων λεγομένων καὶ δεικνυμένων, οἱ μὲν οἰόμενοι βασιλέων ταῦτα καὶ τυράννων δι' ἀρετὴν ὑπερφέρουσαν ἢ δύναμιν ἀξίωμα τῇ δόξῃ θεότητος ἐπιγραψαμένων εἶτα χρησαμένων τύχαις ἔργα καὶ πάθη δεινὰ καὶ μεγάλα διαμνημονεύεσθαι, ῥᾴστῃ μὲν ἀποδράσει τοῦ λόγου χρῶνται καὶ τὸ δύσφημον οὐ φαύλως ἀπὸ τῶν θεῶν ἐπ' ἀνθρώπους μεταφέρουσι καὶ ταύτας ἔχουσιν ἀπὸ τῶν ἱστορουμένων βοηθείας. Ἱστοροῦσι γὰρ Αἰγύπτιοι
τὸν μὲν Ἑρμῆν τῷ σώματι γενέσθαι γαλιάγκωνα, τὸν δὲ E
Τυφῶνα τῇ χρόᾳ πυρρόν, λευκὸν δὲ τὸν Ὧρον καὶ μελάγχρουν τὸν Ὄσιριν, ὡς τῇ φύσει γεγονότας ἀνθρώπους. Ἔτι δὲ καὶ στρατηγὸν ὀνομάζουσιν Ὄσιριν καὶ κυβερνήτην Κάνωβον, οὗ φασιν ἐπώνυμον γεγονέναι τὸν ἀστέρα, καὶ τὸ πλοῖον, ὃ καλοῦσιν Ἕλληνες Ἀργώ, τῆς Ὀσίριδος νεὼς εἴδωλον ἐπὶ τιμῇ κατηστερισμένον, οὐ μακρὰν φέρεσθαι τοῦ Ὠρίωνος καὶ τοῦ Κυνός, ὧν τὸν μὲν Ὥρου, τὸν δ' Ἴσιδος ἱερὸν Αἰγύπτιοι νομίζουσιν.

23. Ὀκνῶ δὲ μὴ τοῦτ' ᾖ τὰ ἀκίνητα κινεῖν καὶ « πολε-
μεῖν » οὐ « τῷ πολλῷ χρόνῳ » κατὰ Σιμωνίδην μόνον, F
« πολλοῖς δ' ἀνθρώπων ἔθνεσι » καὶ γένεσι κατόχοις ὑπὸ

359 D 1 ὠρίωνα αAEβL : ἀρίωνα v ‖ τὴν Ὥρου v : τὸν Ὧρον αAEβL ‖ 2 ταφὰς Salm. : γραφὰς codd. ‖ 5 ἀγέννητον v : ἀγένητον αAEβL ‖ E 8-9 τὸν μὲν... τὸν δὲ Rei. : τὸ μὲν... τὸν δέ v τὸ μὲν... τὸ δὲ αAEβL.

nations » pénétrés d'adoration pour ces dieux. Car cela revient à peu près à faire descendre de si grands noms du ciel sur la terre, à bannir et à détruire la vénération et la foi dont presque tous les hommes sont imprégnés dès leur naissance, à ouvrir toutes grandes les portes à Léon l'Athée[1], qui ravale les dieux au niveau de l'homme, à donner enfin un éclatant aval aux mystifications d'Évhémère de Messène[2] qui, en fabriquant de toutes pièces des « copies » d'une mythologie indigne de créance et purement fictive, répand par le monde un athéisme total, réduisant tous les dieux de nos croyances, sans exception, à n'être que les noms de généraux, d'amiraux et de rois qui, selon lui, auraient vécu il y a très longtemps et dont la liste figurerait dans une inscription gravée en lettres d'or à Panchon : or cette inscription, aucun Barbare ni aucun Grec n'a jamais eu l'occasion de la voir, à l'exception, apparemment, d'Évhémère, le seul à avoir abordé chez ces Panchoens et ces Triphylliens qui n'ont jamais existé, ni n'existent, nulle part.

24. Certes, on célèbre les hauts faits de Sémiramis chez les Assyriens[3], les hauts faits de Sésostris en Égypte[4], et les Phrygiens, de nos jours encore, qualifient les exploits éclatants et extraordinaires de « maniques » parce que Manès, un de leurs anciens rois, que certains appellent Masnès, fut homme de bien et souverain puissant[5]; Cyrus conduisit victorieusement les Perses, et Alexandre les Macédoniens, jusqu'au bout du monde, ou peu s'en faut : pourtant ils ont tous le nom et la réputation de bons rois, sans plus. Et si « certains, exaltés d'orgueil », comme dit Platon[6], « l'âme brûlant de démesure, jeunes et insensés comme ils l'étaient », ont accepté qu'on les appelât « dieux » et qu'on leur élevât des temples, cette réputa-

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 275-276.

4. Sans doute Sénousret III, pharaon de la XII[e] dynastie. Mais le Sésostris des Grecs résume en lui tous les grands conquérants égyptiens. Certains exploits de Ramsès II, en particulier, lui ont été attribués et sa légende s'est même enrichie d'épisodes de celle d'Osiris (cf. Hérodote, II, 107), ce qui va plus loin dans le sens d'une réfutation de l'évhémérisme que Plutarque lui-même ne le pense.

5-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 276.

τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς τούτους ὁσιότητος, οὐδὲν ἀπολιπόντας ἐξ οὐρανοῦ μεταφέρειν ἐπὶ γῆν ὀνόματα τηλικαῦτα, καὶ τιμὴν καὶ πίστιν ὀλίγου δεῖν ἅπασιν ἐκ πρώτης γενέσεως
ἐνδεδυκυῖαν ἐξιστάναι καὶ ἀναλύειν, | μεγάλας μὲν τῷ 360 A
ἀθέῳ Λέοντι κλισιάδας ἀνοίγοντας [καὶ] ἐξανθρωπίζοντι τὰ θεῖα, λαμπρὰν δὲ τοῖς Εὐημέρου τοῦ Μεσσηνίου φενακισμοῖς παρρησίαν διδόντας, ὃς αὐτὸς ἀντίγραφα συνθεὶς ἀπίστου καὶ ἀνυπάρκτου μυθολογίας πᾶσαν ἀθεότητα κατασκεδάννυσι τῆς οἰκουμένης, τοὺς νομιζομένους θεοὺς πάντας ὁμαλῶς διαγράφων εἰς ὀνόματα στρατηγῶν καὶ ναυάρχων καὶ βασιλέων ὡς δὴ πάλαι γεγονότων, ἐν δὲ Πάγχοντι γράμμασι χρυσοῖς ἀναγεγραμμένων, οἷς οὔτε βάρβαρος οὐδεὶς οὔθ' Ἕλλην, ἀλλὰ μόνος Εὐήμερος,
ὡς ἔοικε, πλεύσας εἰς τοὺς μηδαμόθι γῆς γεγονότας B
μηδ' ὄντας Παγχώους καὶ Τριφύλλους ἐντετύχηκε.

24. Καίτοι μεγάλαι μὲν ὑμνοῦνται πράξεις ἐν Ἀσσυρίοις Σεμιράμιος, μεγάλαι δ' αἱ Σεσώστριος ἐν Αἰγύπτῳ· Φρύγες δὲ μέχρι νῦν τὰ λαμπρὰ καὶ θαυμαστὰ τῶν ἔργων Μανικὰ καλοῦσι διὰ τὸ Μάνην τινὰ τῶν πάλαι βασιλέων ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ δυνατὸν γενέσθαι παρ' αὐτοῖς, ὃν ἔνιοι Μάσνην καλοῦσι· Κῦρος δὲ Πέρσας Μακεδόνας δ' Ἀλέξανδρος ὀλίγου δεῖν ἐπὶ πέρας τῆς γῆς κρατοῦντας προήγαγον· ἀλλ' ὄνομα καὶ μνήμην βασιλέων ἀγαθῶν ἔχουσιν.
Εἰ δέ τινες ἐξαρθέντες ὑπὸ μεγαλαυχίας, ὥς φησιν ὁ C
Πλάτων, ἅμα νεότητι καὶ ἀνοίᾳ φλεγόμενοι τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως » ἐδέξαντο θεῶν ἐπωνυμίας καὶ ναῶν ἱδρύσεις,

360 A 2 Λέοντι Po. Schw. : λεῴ codd. || καὶ del. Po. || ἐξανθρωπίζοντι αAEβL : -ζοντες v || 3 δὲ omis. E || 7 ὀνόματα Baxt. : ὄνομα codd. || 9 πάγχοντι αAEβL : πάγχοντα v || ἀναγεγραμμένων Xyl. : -μένοις codd. || B 2 ἐντετύχηκε Rei. : ἐντετυχήκει αAEβL ἐντετύχοι v || 6 Μάνην Salm. : μάντιν αAv μάνιν EβL || 7 ὃν Av : ὧν αEβL || 8 Μάσνην Wil. : μάσδην β^2Lv μάστης mg. H^2 μάσσην αAEβ || C 1 ἐξαρθέντες Xyl. : ἐξαιρεθέντες codd. || 2 ἀνοίᾳ Plato, *Leges* 716 A : ἀγνοίᾳ codd.

tion n'a fleuri qu'un temps : par la suite, convaincus de vanité et d'imposture en même temps que d'impiété et d'atteinte à la loi,

« éphémères, ils se sont évanouis comme fumée dans [l'air »[1]

et maintenant, arrachés, tels les esclaves fugitifs qu'on peut arrêter partout, aux temples et aux autels, ils ne possèdent plus que leur monument funéraire. De là le mot d'Antigone l'Ancien : comme un certain Hermodote le proclamait, dans un poème, « fils du Soleil » et « dieu » : « Mon porteur de pot-de-chambre, fit-il, n'est pas dans le secret. »[2] Et le sculpteur Lysippe eut raison de reprocher au peintre Apelle d'avoir portraituré Alexandre le foudre en main : il l'arma, lui, d'une lance, dont le temps ne pourrait jamais effacer la gloire, car elle était authentique et bien à lui.

25. Mieux vaut donc l'opinion selon laquelle ce qu'on raconte de Typhon, d'Osiris et d'Isis est arrivé, non point à des dieux ni à des hommes, mais à de grands démons[3], dont Platon[4], Pythagore[5], Xénocrate[6] et Chrysippe[7], à la suite des théologiens anciens, disent qu'ils sont plus forts que les hommes et ont des pouvoirs plus étendus que ceux de la nature humaine, qu'ils n'ont pourtant pas en eux l'élément divin pur et sans mélange, mais uni à la fois à la nature de l'âme et à la sensibilité corporelle, lesquelles sont susceptibles de plaisir, de peine et de toutes les affections inhérentes à ces changements, ce qui est la cause de perturbations plus ou moins graves[8] : car les démons connaissent, comme c'est le cas pour les hommes, tous les degrés de la vertu et du vice. Les exploits des Géants et des Titans, qu'on chante en Grèce, certains crimes de Cronos, la lutte de Python contre Apollon, les malheurs de Dionysos[9] et les errances de Déméter ne diffèrent en rien des aventures d'Osiris et de Typhon ni

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 276.

3. Dans le *De defectu* (415 A), Plutarque n'exclut pas une origine égyptienne de la démonologie. Certains morts glorifiés évoquent les démons tels que les conçoit Hésiode, *Tr. J.*, v. 122, 140 sq., 252 sq. Mais on ne trouve nulle trace de démonologie dans la religion osirienne.

4-9. Voir *Notes complémentaires*, p. 276.

βραχὺν ἤνθησεν ἡ δόξα χρόνον, εἶτα κενότητα καὶ ἀλαζονείαν μετ' ἀσεβείας καὶ παρανομίας προσοφλόντες

« ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν »

καὶ νῦν ὥσπερ ἀγώγιμοι δραπέται τῶν ἱερῶν καὶ τῶν βω-
μῶν ἀποσπασθέντες οὐδὲν ἀλλ' ἢ τὰ μνήματα καὶ τοὺς
τάφους ἔχουσιν. Ὅθεν Ἀντίγονος ὁ γέρων, Ἑρμοδότου τι-
νὸς ἐν ποιήμασιν αὐτὸν Ἡλίου παῖδα καὶ θεὸν ἀναγορεύον-
τος, « οὐ τοιαῦτά μοι, εἶπεν, ὁ λασανοφόρος σύνοιδεν ». Εὖ D
δὲ καὶ Λύσιππος ὁ πλάστης Ἀπελλῆν ἐμέμψατο τὸν ζωγρά-
φον, ὅτι τὴν Ἀλεξάνδρου γράφων εἰκόνα κεραυνὸν ἐνεχεί-
ρισεν, αὐτὸς δὲ λόγχην, ἧς τὴν δόξαν οὐδὲ εἷς ἀφαιρήσεται
χρόνος ἀληθινὴν καὶ ἰδίαν οὖσαν.

25. Βέλτιον οὖν οἱ τὰ περὶ τὸν Τυφῶνα καὶ Ὄσιριν καὶ
Ἶσιν ἱστορούμενα μήτε θεῶν παθήματα μήτ' ἀνθρώπων,
ἀλλὰ δαιμόνων μεγάλων εἶναι νομίζοντες, οὓς καὶ Πλά-
των καὶ Πυθαγόρας καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος ἑπό-
μενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις ἐρρωμενεστέρους μὲν ἀνθρώ-
πων γεγονέναι λέγουσι καὶ πολὺ τῇ δυνάμει τὴν φύσιν
ὑπερφέροντας ἡμῶν, τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγὲς οὐδ' ἄκρα-
τον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθή- E
σει [ἐν] συνειληχός, ἡδονὴν δεχομένῃ καὶ πόνον καὶ
ὅσα ταύταις ἐγγενόμενα ταῖς μεταβολαῖς πάθη τοὺς μὲν
μᾶλλον, τοὺς δ' ἧττον ἐπιταράττει· γίνονται γάρ, ὡς ἐν ἀν-
θρώποις, καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας. Τὰ
γὰρ Γιγαντικὰ καὶ Τιτανικὰ παρ' Ἕλλησιν ᾀδόμενα καὶ
Κρόνου τινὲς ἄθεσμοι πράξεις καὶ Πύθωνος ἀντιτάξεις
πρὸς Ἀπόλλωνα φθόροι τε Διονύσου καὶ πλάναι Δήμη-
τρος οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσιριακῶν καὶ Τυφωνικῶν F

360 C 10 θεὸν βL : θεῶν αAEv ‖ D 8 οὓς Euseb. *Pr. Ev.* 5.5. : ὡς codd. ‖ 11 πολὺ Eus. : πολλῇ αAEβLv πολλῇ μὲν H ‖ E 2 ἐν deest apud Eus. : ἓν Gr. ‖ δεχομένῃ Eus. : δεχομένην codd. ‖ 3 ἐγγενόμενα : γενόμενα Eus. ‖ 7 τινὲς Eus. Theodoret *Graec. aff. car.* III, 56 : τινὸς codd. ‖ 8 φθόροι dub. Babb. : φυγαὶ Eus. Thdt. (cf. 364 F in v) φθόγγοι αAEβLv φθόνοι m² ‖ πλάναι αAEβL : πλάνη v.

des autres mythes que tout le monde peut entendre librement. Et tout ce qui se dissimule dans les rites et les cérémonies mystériques et qu'on dérobe aux oreilles et aux yeux des profanes admet la même interprétation[1]. **26**. Nous entendons Homère, chaque fois qu'il s'agit de héros éminents, dire pour les distinguer qu'ils sont « à l'image des dieux »[2], « comparables aux dieux[3] », « inspirés par les dieux »[4], mais c'est à des qualificatifs tirés du nom des démons qu'il a recours pour désigner indifféremment bons et méchants :

« démon ! approche ; pourquoi tenter ainsi de faire
[peur aux Argiens ? »[5]

et encore :

« mais lorsqu'il bondit pour la quatrième fois, semblable à un démon »[6]

et :

« démonienne ! Priam et les fils de Priam
te font-ils tant de mal, qu'en ta fureur tu penses
[ainsi sans relâche
à anéantir Ilion, la citadelle bien bâtie ? »[7],

impliquant ainsi que les démons ont une nature et un comportement composites et divers. C'est pourquoi Platon[8] attribue aux dieux olympiens la droite et l'impair, et aux démons leurs contraires[9]. Et Xénocrate pense que les jours néfastes et toutes les fêtes qui comportent coups, lamentations, jeûnes, blasphèmes, indécences de langage[10] n'appartiennent pas au culte des dieux ou des bons démons : il y a, selon lui, dans l'espace qui entoure la terre, des êtres grands et forts, mais malveillants et farouches, qui se satisfont de tels hommages et, pourvu qu'ils les obtiennent, n'entreprennent rien de pire. Quant aux démons bienveillants et bons, Hésiode les appelle « saints démons », « gardiens des hommes », « dispensateurs des richesses », et possesseurs de « cette royale prérogative »[11].

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 276.
2. Cette expression se rencontre quarante-quatre fois dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Ici, Plutarque interprète δαίμων de façon très libre : il ne semble pas que ce mot ait signifié chez Homère autre chose que « dieu » ou « déesse ».
3. Expression attestée soixante-deux fois chez Homère.
4-11. Voir *Notes complémentaires*, p. 277.

ἄλλων θ' ὧν πᾶσιν ἔξεστιν ἀνέδην μυθολογουμένων ἀκούειν · ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασῴζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλούς, ὅμοιον ἔχει λόγον. **26.** Ἀκούομεν δὲ καὶ Ὁμήρου τοὺς μὲν ἀγαθοὺς διαφόρως « θεοειδέας » ἑκάστοτε καὶ « ἀντιθέους » καὶ « θεῶν ἄπο μήδε' ἔχοντας » ⟨καλοῦντος⟩, τῷ δ' ἀπὸ τῶν δαιμόνων | προσρήματι χρωμέ- 361 A
νου κοινῶς ἐπί τε χρηστῶν καὶ φαύλων ·

« δαιμόνιε, σχεδὸν ἐλθέ · τίη δειδίσσεαι οὕτως
Ἀργείους ; »

καὶ πάλιν

« ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἶσος, »

καὶ

« δαιμονίη, τί νύ σε Πρίαμος Πριάμοιό τε παῖδες
τόσσα κακὰ ῥέζουσιν, ὅ τ' ἀσπερχὲς μενεαίνεις
Ἰλίου ἐξαλαπάξαι ἐϋκτίμενον πτολίεθρον ; »

ὡς τῶν δαιμόνων μικτὴν καὶ ἀνώμαλον φύσιν ἐχόντων καὶ προαίρεσιν. Ὅθεν ὁ μὲν Πλάτων Ὀλυμπίοις θεοῖς τὰ δεξιὰ καὶ περιττά, τὰ δ' ἀντίφωνα τούτων δαίμοσιν ἀποδίδωσιν · ὁ δὲ Ξενοκράτης καὶ τῶν ἡμερῶν τὰς ἀποφράδας
καὶ τῶν ἑορτῶν, ὅσαι πληγάς τινας ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας B
ἢ δυσφημίας ἢ αἰσχρολογίαν ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων οἴεται προσήκειν χρηστῶν, ἀλλ' εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυράς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς, αἳ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις, καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐθὲν ἄλλο χεῖρον τρέπονται. Τοὺς δὲ χρηστοὺς πάλιν καὶ ἀγαθοὺς ὅ θ' Ἡσίοδος « ἁγνοὺς δαίμονας » καὶ « φύλακας ἀνθρώπων » προσαγορεύει, « πλουτοδότας καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον » ἔχοντας · ὅ τε Πλάτων ἑρμηνευτικὸν τὸ τοιοῦτον ὀνομάζει γένος καὶ

360 F 5 ἔχει αAEβL : ἔχοι v ‖ 6 θεοειδέας αAEβL : θεουδέας v ‖ 8 καλοῦντος add. s. l. m².
361 A 3 τίη edd. : τί codd. ‖ 9 ῥέζουσιν αAE : ῥέξουσιν βLvFH ‖ B 2 δυσφημίας αAEβL : δυσφημίαν v ‖ 3 οὔτε αAEβL : οὐδὲ v.

Platon en parle comme d'une race d'interprètes et de messagers, intermédiaires entre les dieux et les hommes, en ce qu'ils font monter vers les dieux prières et suppliques humaines et nous apportent de là-haut oracles et dons bienfaisants[1]. Empédocle dit aussi que les démons paient leurs fautes et leurs manquements

« Car la puissance de l'éther les chasse vers la mer,
La mer les vomit sur le seuil de la terre, la terre les renvoie vers les rais
Du soleil infatigable, qui les précipite dans les tourbillons de l'éther :
Tous se les renvoient, et ils ne trouvent partout que haine »,

cela jusqu'au moment où, ainsi châtiés et purifiés, ils retrouvent leur place et leur rang naturels[2].

27. C'est à ces conceptions et à d'autres du même genre que s'apparenterait ce qu'on dit de Typhon : comment, sous l'empire de l'envie et de la haine, il commit d'horribles crimes, jeta partout le désordre, remplit de maux toute la terre et toute la mer, puis reçut son châtiment[3]; comment celle qui vengea Osiris, sa sœur et épouse, lorsqu'elle eut éteint et refréné la folle rage de Typhon, ne voulut pas admettre que les combats et les luttes endurés par elle, que ses courses errantes et tant d'actes de sagesse, tant d'actes de vaillance fussent la proie de l'oubli et du silence, et incorpora dans les rites les plus sacrés[4] des images, des symboles et des représentations de ses épreuves d'alors, consacrant en eux une leçon en même temps qu'un exemple de courage pour les hommes et les femmes qu'accableraient les mêmes malheurs. Elle-même et Osiris, de bons démons qu'ils étaient, durent à leur vertu de passer au rang des dieux[5], comme plus tard Héraclès et Dionysos[6], et c'est fort légitimement qu'ils reçoivent un culte mixte, à la fois comme dieux et comme démons. Leur pouvoir s'étend partout, mais c'est dans le monde supra-terrestre et le monde souterrain qu'il est le plus grand[7]. Sarapis, en effet, ne serait autre que Pluton[8], et Isis que Perséphone[9] : c'est ce qu'a dit Archémachos d'Eubée[10], ainsi qu'Héraclide

1-10. Voir *Notes complémentaires*, p. 277-278.

C διακονικὸν ἐν μέσῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, εὐχὰς μὲν ἐκεῖ καὶ δεήσεις ἀνθρώπων ἀναπέμποντας, ἐκεῖθεν δὲ μαντεῖα δεῦρο καὶ δόσεις ἀγαθῶν φέροντας. Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ δίκας φησὶ διδόναι τοὺς δαίμονας ὧν ⟨ἂν⟩ ἐξαμάρτωσι καὶ πλημμελήσωσιν,

« αἰθέριον ⟨μὲν⟩ γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις ·
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες »,

ἄχρι οὗ κολασθέντες οὕτω καὶ καθαρθέντες αὖθις τὴν κατὰ φύσιν χώραν καὶ τάξιν ἀπολάβωσι.

D **27.** Τούτων δὲ καὶ τῶν τοιούτων ἀδελφὰ λέγεσθαί φασι περὶ Τυφῶνος, ὡς δεινὰ μὲν ὑπὸ φθόνου καὶ δυσμενείας εἰργάσατο, καὶ πάντα πράγματα ταράξας ἐνέπλησε κακῶν γῆν ὁμοῦ τε πᾶσαν καὶ θάλασσαν, εἶτα δίκην ἔδωκεν · ἡ δὲ τιμωρὸς Ὀσίριδος ἀδελφὴ καὶ γυνὴ τὴν Τυφῶνος σβέσασα καὶ καταπαύσασα μανίαν καὶ λύσσαν οὐ περιεῖδε τοὺς ἄθλους καὶ τοὺς ἀγῶνας, οὓς ἀνέτλη, καὶ πλάνας αὐτῆς καὶ πολλὰ μὲν ἔργα σοφίας, πολλὰ δ' ἀνδρείας ἀμνηστίαν ὑπολαβοῦσαν καὶ σιωπήν, ἀλλὰ ταῖς ἁγιωτάταις ἀνα- E μίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων, εὐσεβείας ὁμοῦ δίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ὑπὸ συμφορῶν ἐχομένοις ὁμοίων καθωσίωσεν. Αὐτὴ δὲ καὶ Ὄσιρις ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν δι' ἀρετὴν εἰς θεοὺς μεταβαλόντες, ὡς ὕστερον Ἡρακλῆς καὶ Διόνυσος, ἅμα καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων οὐκ ἀπὸ τρόπου μεμιγμένας τιμὰς ἔχουσι, πανταχοῦ μέν, ἐν δὲ τοῖς ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν δυνάμενοι μέγιστον. Οὐ γὰρ ἄλλον εἶναι Σάραπιν ἢ τὸν Πλούτωνά φασι καὶ Ἶσιν τὴν Περσέφασσαν, ὡς Ἀρχέμαχος εἴρηκεν ὁ Εὐβοεὺς καὶ ὁ

361 C 4 ἂν add. ex Eus. ‖ 6 μὲν add. ex Eus. ‖ 7 αὐγὰς Hippol. *Refut.* : αὖθις codd. ‖ 10 ἄχρι αAEβv : ἄχρις L ‖ D 9 ὑπολαβοῦσαν Mez. : -λαβοῦσα codd. ‖ E 1 μιμήματι Baxt. : μίμημα codd. ‖ 5 ἀρετὴν Rei. : ἀρετῆς codd. ‖ 7 τοῖς Xyl. : τούτοις codd.

du Pont[1], qui pense que l'oracle de Canope est un oracle de Pluton.

28. Ptolémée Soter vit en rêve le colosse de Pluton qui se trouvait à Sinope, sans savoir ni avoir jamais vu auparavant à quoi il ressemblait, et la statue lui donna l'ordre de la faire transporter au plus vite à Alexandrie. Le roi ignorait et se voyait bien en peine de découvrir où elle se trouvait. Mais comme il racontait sa vision à ses amis, il se trouva un homme du nom de Sosibios, qui avait beaucoup voyagé et qui déclara avoir vu à Sinope un colosse semblable à celui du rêve[2]. Ptolémée envoya alors Sotélès et Denys qui, au prix de longs et pénibles efforts, et non sans le secours de la providence divine, parvinrent à dérober et à emporter la statue. A son arrivée en Égypte, elle fut examinée, et l'exégète Timothée ainsi que Manéthon de Sébennytos[3] conclurent, en se fondant sur le Cerbère et le serpent qui y étaient figurés, qu'il s'agissait d'une statue de Pluton, et ils persuadèrent Ptolémée qu'elle ne représentait aucun autre dieu que Sarapis[4]. Tel n'était pas en effet son nom d'origine : c'est à Alexandrie, après son transfert, qu'elle reçut le nom qu'on donne en Égypte à Pluton, « Sarapis ». Bien entendu, on utilise pour confirmer cette identification la phrase du physicien Héraclite : « Hadès et Dionysos, qu'on célèbre par le délire et les fêtes du pressoir ne font qu'un »[5]. Je ne dis rien de ceux qui prétendent qu'*Hadès* désigne le corps parce que notre âme s'y trouve comme en état de folie et d'ivresse, car c'est là recourir à un allégorisme bien laborieux. Mais il est préférable d'identifier Osiris à Dionysos et Sara-

1. Disciple de Platon et d'Aristote (ɪvᵉ siècle av. J.-C.). Écrivit, entre autres, un ouvrage intitulé Περὶ χρηστηρίων.
2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 278-279.
4. Selon G. Roux, *R. É. A.* (1960), p. 5-40, les κολοσσοί étaient des statues aux jambes étroites, collées, ce qui expliquerait qu'Hérodote désigne par ce nom certaines statues égyptiennes (II, 130, 131) On a cependant plusieurs têtes « colossales » (au sens courant du terme) de Sarapis : le dieu est abondamment chevelu, moustachu et barbu. Le Cerbère et le serpent étaient des créatures chthoniennes.
5. Voir *Notes complémentaires*, p. 279.

Ποντικὸς Ἡρακλείδης τὸ χρηστήριον ἐν Κανώβῳ Πλούτωνος ἡγούμενος εἶναι. F

28. Πτολεμαῖος δ' ὁ Σωτὴρ ὄναρ εἶδε τὸν ἐν Σινώπῃ τοῦ Πλούτωνος κολοσσόν, οὐκ ἐπιστάμενος οὐδ' ἑωρακὼς πρότερον οἷος ⟨ἦν⟩ τὴν μορφήν, κελεύοντα κομίσαι τὴν ταχίστην αὐτὸν εἰς Ἀλεξάνδρειαν. Ἀγνοοῦντι δ' αὐτῷ καὶ ἀποροῦντι ποῦ καθίδρυται καὶ διηγουμένῳ τοῖς φίλοις τὴν ὄψιν εὑρέθη πολυπλανὴς ἄνθρωπος ὄνομα Σωσίβιος ἐν Σινώπῃ φάμενος ἑωρακέναι τοιοῦτον κολοσσόν, οἷον ὁ βασιλεὺς ἰδεῖν ἔδοξεν. Ἔπεμψεν οὖν Σωτέλη καὶ Διονύσιον, οἳ χρόνῳ πολλῷ καὶ μόλις, οὐκ ἄνευ μέντοι θείας προνοίας, ἤγαγον ἐκκλέψαντες. | Ἐπεὶ δὲ κομισθεὶς ὤφθη, 362 A συμβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννύτην Πλούτωνος ὂν ἄγαλμα τῷ Κερβέρῳ τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον ὡς ἑτέρου θεῶν οὐδενὸς ἀλλὰ Σαράπιδός ἐστιν. Οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως ὀνομαζόμενος ἧκεν, ἀλλ' εἰς Ἀλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτήσατο τὸν Σάραπιν. Καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος « Ἅιδης καὶ Διόνυσος ὡὑτὸς ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν » εἰς ταύτην ὑπάγουσι τὴν δόξαν. Οἱ γὰρ ἀξιοῦντες Ἅιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ γλίσχρως ἀλληγοροῦσι. Βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν εἰς ταὐτὸ B συνάγειν τῷ Διονύσῳ, τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε

361 F 1 Ἡρακλείδης Xyl. : ἡράκλειτος codd. || 3 ὄναρ εἶδε Baxt. : ἀνεῖλε codd. || 5 ἦν add. Mez. || 11 Διονύσιον edd. ex 984 A : διόνυσον codd.
362 A 3 σεβεννύτην edd. (cf. 354 C) : σεβενύτην V σεβεννίτην αAEβL || 5 Σαράπιδος : σαράπινδον F fort. etymologiae causa (cf. 362 B ἐξ Ἰνδῶν) || 6 οὕτως Salm. : οὗτος codd. (fort. recte : cf. Aristoph. *Av*. 288) || 8 μέντοι : fortasse μὴν τὸ coniciendum || 9-10 ὡὑτὸς... ληναΐζουσιν edd. e Clem. Alex. *Protr*. 34 : οὗτος ὅτε οὖν μαίνονται καὶ ληραίνουσιν codd. || 11 γὰρ : δὲ H.

pis à Osiris, lequel aurait reçu ce nouveau nom quand il changea de nature[1]. Ainsi s'explique que Sarapis soit un dieu universel[2], ce qui est précisément le cas d'Osiris — les initiés le savent bien. **29**. Il ne faut tenir aucun compte des *Écrits phrygiens*[3], dans lesquels il est dit qu'Héraclès fut plein de joie (*charopos*) lorsque naquit Isis — qui serait sa fille — et se désola quand naquit Typhon[4]. On ne fera pas plus de cas de ce qu'écrit Phylarque[5] : que Dionysos fut le premier à amener de l'Inde en Égypte deux taureaux, dont l'un avait nom Apis et l'autre Osiris (*Sarapindos*), mais que *Sarapis* est le nom de celui qui entretient l'ordre dans l'univers, d'après *sairein* (« balayer »), qu'on emploie parfois avec le sens de « parer », « mettre en ordre ». L'explication de Phylarque est absurde, et plus absurde encore celle qui prétend que Sarapis n'est pas un dieu, mais le nom du cercueil de l'Apis (*soros Apidos*) et qu'il y a à Memphis certaines portes de bronze dites « du Léthé » et « du Cocyte », qu'on ouvre lors des funérailles de l'Apis et qui font entendre alors un sourd grondement, d'où l'habitude que nous avons d'appliquer la main sur un objet de bronze quand il résonne[6]. Il y a plus de bon sens chez ceux qui disent que ce nom désigne, d'après *seuesthai* et *sousthai* (« s'élancer »), le mouvement d'ensemble de l'Univers. Mais la plupart des prêtres professent qu'il s'agit d'un composé d'*Osiris* et d'*Apis*, voulant nous apprendre par cette exégèse que l'Apis doit être considéré comme l'image corporelle de l'âme d'Osiris[7]. Pour ma part, si le nom de Sarapis est bien égyptien[8], je pense qu'il exprime la joie, la liesse, et j'en veux pour preuve le nom de *sairei* que les Égyptiens donnent à la fête de la Liesse[9]. Aussi bien Platon dit-il qu'on a

1. Euphémisme : lorsqu'il fut devenu un dieu (le dieu des morts).
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 279-280.
3. Écrits mythologiques, datant sans doute du IIe siècle av. J.-C., dont l'existence est attestée par Diod. III, 67, 5 ; Cic., *De nat. deor.* 3, 42 ; *Diog. Lae.* 9, 49.
4. Texte douteux : cf. nos Études critiques..., *R. É. G.* 91 (1978), p. 350-354.
5-9. Voir *Notes complémentaires*, p. 280.

τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντι τῆς προσηγορίας.
Διὸ πᾶσι κοινὸς ὁ Σάραπίς ἐστιν, ὡς δὴ τὸν Ὄσιριν οἱ
τῶν ἱερῶν μεταλαβόντες ἴσασιν. **29**. Οὐ γὰρ ἄξιον
προσέχειν τοῖς Φρυγίοις γράμμασιν, ἐν οἷς λέγεται χά-
ροπος μὲν τοῦ Ἡρακλέους γενέσθαι θυγάτηρ Ἶσις, αἰακτοῦ
δὲ τοῦ Ἡρακλέους ὁ Τυφών, οὐδὲ Φυλάρχου μὴ κατα-
φρονεῖν γράφοντος ὅτι πρῶτος εἰς Αἴγυπτον ἐξ Ἰνδῶν
Διόνυσος ἤγαγε δύο βοῦς, ὧν ἦν τῷ μὲν Ἆπις ὄνομα,
τῷ δ' Ὄσιρις· Σάραπις δ' ὄνομα τοῦ τὸ πᾶν κοσμοῦντός C
ἐστι παρὰ τὸ σαίρειν, ὃ καλλύνειν τινὲς καὶ κοσμεῖν λέ-
γουσιν. Ἄτοπα γὰρ ταῦτα τοῦ Φυλάρχου, πολλῷ δ' ἀτο-
πώτερα ⟨τὰ⟩ τῶν λεγόντων οὐκ εἶναι θεὸν τὸν Σάραπιν,
ἀλλὰ τὴν Ἄπιδος σορὸν οὕτως ὀνομάζεσθαι, καὶ χαλκᾶς
τινας ἐν Μέμφει πύλας Λήθης καὶ Κωκυτοῦ προσαγορευομέ-
νας, ὅταν θάπτωσι τὸν Ἆπιν, ἀνοίγεσθαι βαρὺ καὶ σκλη-
ρὸν ψοφούσας· διὸ παντὸς ἠχοῦντος ἡμᾶς χαλκώματος
ἐπιλαμβάνεσθαι. Μετριώτερον δ' ⟨οἱ⟩ παρὰ τὸ σεύεσθαι καὶ
τὸ σοῦσθαι τὴν τοῦ παντὸς ἅμα κίνησιν εἰρῆσθαι φάσκον-
τες. Οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν ἱερέων εἰς ταὐτό φασι τὸν Ὄσιριν
συμπεπλέχθαι καὶ τὸν Ἆπιν, ἐξηγούμενοι καὶ διδάσκον-
τες ἡμᾶς ὡς ἔμμορφον εἰκόνα χρὴ νομίζειν τῆς Ὀσίριδος D
ψυχῆς τὸν Ἆπιν. Ἐγὼ δ', εἰ μὲν Αἰγύπτιόν ἐστι τοὔνομα
τοῦ Σαράπιδος, εὐφροσύνην αὐτὸ δηλοῦν οἴομαι καὶ
χαρμοσύνην, τεκμαιρόμενος ὅτι τὴν ἑορτὴν Αἰγύπτιοι
τὰ Χαρμόσυνα « Σαίρει » καλοῦσιν. Καὶ γὰρ Πλάτων τὸν

362 B 3 τυχόντι Squ. : τυχόντα codd. ‖ 4 δὴ Bern. : δὲ codd. ‖ 6-7 χάροπος scripsi (*R. É. G.* 91 (1978), p. 350-354) : χαροπῶς (χαρωπῶς v) τοὺς codd. ‖ 7 θυγάτηρ : θυγατρὸς s. lin. m² ‖ Ἶσις, αἰακτοῦ scripsi (*ibid*) : ἰσαιακοῦ codd. (locus incertus) ‖ 8 ἡρακλέους αAE : ἡρακλέος βLv ‖ οὐδὲ αAEβv : ὁ δὲ L ‖ φυλάρχου ε² (et Xyl.) : φιλάρχου αAEβLv ‖ C 2 παρὰ τὸ σαίρειν αAEβL : τὸ παρασαίρειν v ‖ 3 φυλάρχου Xyl. : φιλάρχου codd. ‖ 4 τὰ add. Squ. ‖ θεὸν αAEβL : τὸν θεὸν v ‖ 8 ἠχοῦντος αAEβL : ἠχούσας v ‖ 9 οἱ add. Xyl. ‖ D 1 ἔμμορφον Wy. : εὔμορφον codd.

donné à Hadès son nom parce qu'à ceux qui sont venus résider auprès de lui il apparaît comme un dieu riche et bienveillant[1], et les Égyptiens, qui usent souvent de noms ayant valeur d'explications[2], appellent *Amenthès* le séjour souterrain où ils croient que se rendent les âmes après la mort : or ce mot signifie « celui qui reçoit et qui distribue »[3]. Mais *Sarapis* n'est-il pas encore un de ces mots d'origine grecque qui ont été exportés jadis? C'est ce que nous verrons plus tard[4] : achevons pour l'instant l'examen de la question qui nous occupe.

30. Osiris et Isis, donc, de bons démons qu'ils étaient[5], ont passé au rang des dieux. Quant à la puissance de Typhon, affaiblie, écrasée, elle a encore des sursauts d'agonie et on tente par des sacrifices de l'amadouer et de la calmer[6] ou parfois, au contraire, au cours de certaines fêtes, on l'humilie et on l'outrage, en insultant les hommes roux et, comme le font les Coptites, en précipitant un âne[7], parce que Typhon était roux, de la même couleur que le pelage de l'âne[8]. Les Busirites et les Lycopolitains[9] ne font en aucun cas usage de trompettes, parce que leur son ressemble au cri de l'âne[10]. Bref, les Égyptiens tiennent l'âne pour un animal impur et démonique, à cause de sa ressemblance avec Typhon. Sur les galettes qu'ils façonnent pour les sacrifices des mois de Païni[11] et de Phaophi[12], ils impriment l'image d'un âne entravé[13]. Au cours du sacrifice qu'ils adressent au Soleil, ils interdisent aux fidèles de porter sur eux des objets d'or et de donner à manger à un âne[14]. De toute évidence, les Pythagoriciens tiennent eux aussi Typhon pour une puissance démonique : ils disent en effet que la date de sa naissance correspond à une quantité paire : cinquante-six[15]; que, de plus, l'angle du

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 280.
2. On peut hésiter, pour traduire ici λόγοι, entre le sens étroit de « définition » et le sens large d' « éléments de doctrine (religieuse) » : sur ce dernier sens, cf. *supra*, 351 F et E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, traduction française, 1965, p. 203 et 207, note 6, ainsi que H. Joly, *Le renversement platonicien*, 1974, p. 61.
3-15. Voir *Notes complémentaires*, p. 281.

῞Αιδην ὡς πλούσιον τοῖς παρ' αὐτῷ γενομένοις καὶ προσ-
ηνῆ θεὸν ὠνομάσθαι φησὶ καὶ παρ' Αἰγυπτίοις ἄλλα τε
πολλὰ τῶν ὀνομάτων λόγοι εἰσὶ καὶ τὸν ὑποχθόνιον τό-
πον, εἰς ὃν οἴονται τὰς ψυχὰς ἀπέρχεσθαι μετὰ τὴν τε-
λευτήν, 'Αμένθην καλοῦσι, σημαίνοντος τοῦ ὀνόματος τὸν
λαμβάνοντα καὶ διδόντα. Εἰ δὲ καὶ τοῦτο τῶν ἐκ τῆς 'Ελλά- E
δος ἀπελθόντων πάλαι καὶ μετακομισθέντων ὀνομάτων
ἕν ἐστιν, ὕστερον ἐπισκεψόμεθα · νῦν δὲ τὰ λοιπὰ τῆς
ἐν χερσὶ δόξης προσδιέλθωμεν.

30. 'Ο μὲν γὰρ ῎Οσιρις καὶ ἡ ῏Ισις ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν
εἰς θεοὺς μετήλλαξαν · τὴν δὲ τοῦ Τυφῶνος ἠμαυρωμένην
καὶ συντετριμμένην δύναμιν, ἔτι δὲ καὶ ψυχορραγοῦσαν
καὶ σφαδᾴζουσαν, ἔστιν αἷς παρηγοροῦσι θυσίαις καὶ
πραΰνουσιν, ἔστι δ' ὅτε πάλιν ἐκταπεινοῦσι καὶ καθυβρί-
ζουσιν ἔν τισιν ἑορταῖς, τῶν μὲν ἀνθρώπων τοὺς πυρ-
ροὺς [καὶ] προπηλακίζοντες, ὄνον δὲ κατακρημνίζοντες,
ὡς Κοπτῖται, διὰ τὸ πυρρὸν γεγονέναι τὸν Τυφῶνα καὶ
ὀνώδη τὴν χρόαν. Βουσιρῖται δὲ καὶ Λυκοπολῖται σάλπιγ- F
ξιν οὐ χρῶνται τὸ παράπαν ὡς ὄνῳ φθεγγομέναις ἐμφε-
ρές. Καὶ ὅλως τὸν ὄνον οὐ καθαρὸν ἀλλὰ δαιμονικὸν
ἡγοῦνται ζῷον εἶναι διὰ τὴν πρὸς ἐκεῖνον ὁμοιότητα,
καὶ πόπανα ποιοῦντες ἐν θυσίαις τοῦ τε Παϋνὶ καὶ
τοῦ Φαωφὶ μηνὸς ἐπιπλάττουσι παράσημον ὄνον δε-
δεμένον. | 'Εν δὲ τῇ τοῦ 'Ηλίου θυσίᾳ τοῖς σεβομένοις τὸν 363 A
θεὸν παρεγγυῶσι μὴ φορεῖν ἐπὶ τῷ σώματι χρυσία μηδ'
ὄνῳ τροφὴν διδόναι. Φαίνονται δὲ καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ τὸν
Τυφῶνα δαιμονικὴν ἡγούμενοι δύναμιν · λέγουσι γὰρ
ἐν ἀρτίῳ μέτρῳ, ⟨τῷ⟩ ἕκτῳ καὶ πεντηκοστῷ γεγονέναι

362 D 6 πλούσιον scripsi (*R. É. G.* 85 (1972), p. 63-65) : αἰδοῦς υἱὸν codd. ‖ αὐτῷ Wy. : αὐτοῦ codd. ‖ E 3 ἕν ἐστιν αAE : ἔνεστιν βLv ‖ τὰ λοιπὰ αAEβL : τὸν λοιπὸν v ‖ 11 καὶ del. Xyl.
363 A 1 σεβομένοις Xyl. : ἐσομένοις codd. ‖ 2-3 μηδ' ὄνῳ Ald.[2] Steph. : μὴ δεομένῳ codd. ‖ 5 τῷ add. Gr.

triangle[1] se rapporte à Hadès, Dionysos et Arès, celui du carré à Rhéa, Aphrodite, Déméter, Hestia et Héra, celui du dodécagone à Zeus et celui du polygone de cinquante-six côtés à Typhon[2], comme le rapporte Eudoxe[3]. **31.** Les Égyptiens, parce qu'ils croient que Typhon était roux, sacrifient les bœufs au pelage roux : ils leur font subir un examen minutieux, à tel point que si l'animal a un seul poil noir ou blanc, ils l'estiment impropre au sacrifice[4]. Pour eux, en effet, est propre au sacrifice non point ce qui est cher aux dieux, mais l'inverse, c'est-à-dire tout animal qui a été uni par le sort, lorsqu'ils changeaient de corps[5], aux âmes d'hommes impies et criminels. Pour cette raison, ils chargent de malédictions la tête de la victime, puis ils la coupent. Jadis, ils la jetaient dans le fleuve, mais ils la vendent maintenant aux étrangers[6]. Sur le taureau destiné au sacrifice, les prêtres appelés *sphragistes* imprimaient une marque ; leur cachet, selon le témoignage de Castor[7], portait gravée l'effigie d'un homme agenouillé, les mains ramenées derrière le dos et une épée plongée dans la gorge[8]. Et la ressemblance avec Typhon dont, on l'a dit, pâtit l'âne, ils la fondent autant sur sa stupidité et sa lubricité[9] que sur la couleur de son pelage. C'est pourquoi ils ont donné à celui des rois perses qu'ils détestaient le plus, Ochos, comme à un personnage exécré et abominable, le surnom d' « âne ». « Eh bien ! s'écria Ochos, l'âne que je suis va se régaler de votre taureau », et il fit abattre l'Apis[10], comme le rapporte Dinon[11]. Quant à ceux qui disent que Typhon quitta le combat à dos d'âne, que sa fuite dura sept jours et qu'une fois en sûreté il eut deux fils, Hiérosolymos et Judéos, ces noms mêmes prouvent qu'ils introduisent dans le mythe les traditions juives[12].

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 281-282.
6. Cf. Hérodote, II, 38 sq. Hérodote et Plutarque décrivent ici un rite qui fait penser au bouc émissaire des Hébreux et au φαρμακός des Grecs, mais qui semble étranger à l'Égypte.
7. *F. Gr. H.* 250, fr. 17. Castor de Rhodes (Ier siècle av. J.-C.) écrivit, entre autres ouvrages, un traité Περὶ τοῦ Νείλου.
8-12. Voir *Notes complémentaires*, p. 282.

Τυφῶνα, καὶ πάλιν τὴν μὲν τοῦ τριγώνου ⟨γωνίαν⟩ Ἅιδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι, τὴν δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας καὶ Ἥρας, τὴν δὲ τοῦ δωδεκαγώνου Διός, τὴν δὲ ⟨τοῦ⟩ ἑκκαιπεντηκονταγώνου Τυφῶνος, ὡς Εὔδοξος ἱστόρηκεν. **31.** Αἰγύπτιοι δὲ πυρρόχρουν γεγονέναι τὸν Τυφῶνα νομίζοντες καὶ τῶν βοῶν τοὺς πυρροὺς καθιερεύουσιν, οὕτως ἀκριβῆ
ποιούμενοι τὴν παρατήρησιν, ὥστε, κἂν μίαν ἔχῃ τρίχα B
μέλαιναν ἢ λευκήν, ἄθυτον ἡγεῖσθαι · θύσιμον γὰρ οὐ φίλον εἶναι θεοῖς, ἀλλὰ τοὐναντίον, ὅσα ψυχαῖς ἀνοσίων ἀνθρώπων καὶ ἀδίκων εἰς ἕτερα μεταμορφουμένων σώματα συνείληχε. Διὸ τῇ μὲν κεφαλῇ τοῦ ἱερείου καταρασάμενοι καὶ ἀποκόψαντες εἰς τὸν ποταμὸν ἐρρίπτουν πάλαι, νῦν δὲ τοῖς ξένοις ἀποδίδονται. Τὸν δὲ μέλλοντα θύεσθαι βοῦν οἱ σφραγισταὶ λεγόμενοι τῶν ἱερέων κατεσημαίνοντο, τῆς σφραγῖδος, ὡς ἱστορεῖ Κάστωρ, γλυφὴν
μὲν ἐχούσης ἄνθρωπον εἰς γόνυ καθεικότα ταῖς χερσὶν C
ὀπίσω περιηγμέναις, ἔχοντα κατὰ τῆς σφαγῆς ξίφος ἐγκείμενον · ἀπολαύειν δὲ καὶ τὸν ὄνον, ὥσπερ εἴρηται, τῆς ὁμοιότητος διὰ τὴν ἀμαθίαν καὶ τὴν ὕβριν οὐχ ἧττον ἢ διὰ τὴν χρόαν οἴονται · διὸ καὶ τῶν Περσικῶν βασιλέων ἐχθραίνοντες μάλιστα τὸν Ὦχον, ὡς ἐναγῆ καὶ μιαρόν, ὄνον ἐπωνόμασαν. Κἀκεῖνος εἰπών « ὁ μέντοι ὄνος οὗτος ὑμῶν κατευωχήσεται τὸν βοῦν » ἔθυσε τὸν Ἆπιν, ὡς Δείνων ἱστόρηκεν. Οἱ δὲ λέγοντες ἐκ τῆς μάχης ἐπ' ὄνου τῷ Τυφῶνι τὴν φυγὴν ἑπτὰ ἡμέρας γενέσθαι, καὶ σωθέντα γεννῆσαι παῖδας Ἱεροσόλυμον καὶ Ἰουδαῖον, αὐτόθεν εἰσὶ
κατάδηλοι τὰ Ἰουδαϊκὰ παρέλκοντες εἰς τὸν μῦθον. D

363 A 6 γωνίαν add. Kranz (D. K. 44 A 14) φύσιν coni. Baxt. ‖ 7 ἄρεος βL : ἄρεως αAEv ‖ 9 τοῦ add. Rei. ‖ 11 γεγονέναι omis. E ‖ B 3 ψυχαῖς αAEβL : ψυχῆς v ‖ 4 ἀδίκων L : ἀοίκων αAEβv ‖ 5 συνείληχε Xyl. : συνείληφε codd. ‖ 8-9 κατεσημαίνοντο edd. : κατεσήμαινον τὸ αAEβL κατεσήμανον τὸ v ‖ C 3 δὲ Markl[1]. : τε codd. ‖ 10 ἡμέρας E : ἡμέραις αAβLv.

32. Voilà donc certaines interprétations suggérées par nos données. Examinons à présent les auteurs qui, avec un point de vue différent, semblent bien aboutir à des conclusions plus philosophiques. Commençons par les plus simples. De même qu'en Grèce, selon certains, Cronos représenterait allégoriquement le Temps (*chronos*), Héra l'air (*aéra*), et la naissance d'Héphaïstos la transformation de l'air en feu[1], de même, en Égypte, Osiris serait le Nil, qui s'unit à la terre-Isis[2], et Typhon la mer, dans laquelle le Nil se jette, disparaît et se disperse, sauf pour cette part de lui-même que la terre recueille et reçoit dans son sein pour en être fécondée[3]. Il existe un chant de deuil consacré, appelé « thrène de Cronos »[4], qui déplore « celui qui naît dans les régions de gauche et meurt dans les régions de droite ». Les Égyptiens croient en effet que l'Est est la face du monde, le Nord sa droite et le Sud sa gauche[5]; comme le Nil vient du sud et qu'il est englouti au nord par la mer[6], il est normal de dire qu'il prend naissance dans les régions de gauche et trouve sa fin dans les régions de droite. Pour cette raison les prêtres abominent la mer et appellent le sel « l'écume de Typhon »[7]; le sel fait partie des aliments qui ne doivent pas figurer sur leur table, et ils n'adressent pas la parole aux pilotes parce que ceux-ci vivent en mer et vivent de la mer[8]. C'est une des principales raisons de leur aversion à l'égard du poisson et elle explique qu'ils représentent la haine par un poisson[9] : du moins y avait-il à Saïs, dans le vestibule du temple d'Athéna[10], une inscription gravée représentant un jeune enfant, un vieillard, ensuite un faucon, puis un poisson, et enfin un hippopotame. Par voie de symboles, cela voulait dire : « Ô vous qui venez au monde

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 282-283.

4. Cf. 364 A et la note 4. Sur le sens de ἐπί, cf. *L. S. J.*, s. v. ἐπί, A III 2.

5. Cf. *Quaest. Conv.* VIII, 8, 2, 729 B. En fait, les Égyptiens s'orientaient face au sud et situaient l'ouest à droite. Sur la signification éthique de la droite et de la gauche chez les Pythagoriciens, cf. *infra*, 370 E.

6-10. Voir *Notes complémentaires*, p. 283-284.

32. Ταῦτα μὲν οὖν τοιαύτας ὑπονοίας δίδωσιν · ἀπ'
ἄλλης δ' ἀρχῆς τῶν φιλοσοφώτερόν τι λέγειν δοκούν-
των τοὺς ἁπλουστάτους σκεψώμεθα πρῶτον. Οὗτοι δ' εἰ-
σὶν οἱ λέγοντες, ὥσπερ Ἕλληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι
τὸν χρόνον, Ἥραν δὲ τὸν ἀέρα, γένεσιν δὲ Ἡφαίστου
τὴν εἰς πῦρ ἀέρος μεταβολήν, οὕτω παρ' Αἰγυπτίοις
Νεῖλον εἶναι τὸν Ὄσιριν Ἴσιδι συνόντα τῇ γῇ, Τυφῶνα
δὲ τὴν θάλασσαν, εἰς ἣν ὁ Νεῖλος ἐμπίπτων ἀφανίζεται καὶ
διασπᾶται, πλὴν ὅσον ἡ γῆ μέρος ἀναλαμβάνουσα καὶ
δεχομένη γίνεται γόνιμος ὑπ' αὐτοῦ. Καὶ θρῆνός ἐστιν
ἱερὸς ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενος · θρηνεῖ δὲ τὸν ἐν τοῖς
ἀριστεροῖς γινόμενον μέρεσιν, ἐν δὲ τοῖς δεξιοῖς φθειρό- E
μενον. Αἰγύπτιοι γὰρ οἴονται τὰ μὲν ἑῷα τοῦ κόσμου
πρόσωπον εἶναι, τὰ δὲ πρὸς βορρᾶν δεξιά, τὰ δὲ πρὸς
νότον ἀριστερά · φερόμενος οὖν ἐκ τῶν νοτίων ὁ Νεῖλος,
ἐν δὲ τοῖς βορείοις ὑπὸ τῆς θαλάσσης καταναλισκόμενος
εἰκότως λέγεται τὴν μὲν γένεσιν ἐν τοῖς ἀριστεροῖς ἔχειν,
τὴν δὲ φθορὰν ἐν τοῖς δεξιοῖς. Διὸ τήν τε θάλασσαν οἱ
ἱερεῖς ἀφοσιοῦνται καὶ τὸν ἅλα Τυφῶνος ἀφρὸν καλοῦσι
καὶ τῶν ἀπαγορευομένων ἕν ἐστιν αὐτοῖς ἐπὶ τραπέζης
ἅλα μὴ προτίθεσθαι καὶ κυβερνήτας οὐ προσαγορεύου- F
σιν, ὅτι χρῶνται θαλάττῃ καὶ τὸν βίον ἀπὸ τῆς θαλάττης
ἔχουσιν · οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ τὸν ἰχθὺν ἀπὸ ταύτης προβάλ-
λονται τῆς αἰτίας, καὶ τὸ μισεῖν ἰχθύι γράφουσιν. Ἐν
Σάϊ γοῦν ἐν τῷ προπύλῳ τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἀθηνᾶς ἦν γεγλυμ-
μένον βρέφος, γέρων καὶ μετὰ τοῦτον ἱέραξ, ἐφεξῆς δ' ἰχθύς,
ἐπὶ πᾶσι δ' ἵππος ποτάμιος. Ἐδήλου δὲ συμβολικῶς
« ὦ γινόμενοι καὶ ἀπογινόμενοι, ⟨θεὸς ἀναίδειαν μισεῖ » ·

363 D 3-4 δοκούντων ex Euseb. *Pr. Ev.* 3, 3 : δυναμένων codd. ‖ 6 δὲ[1] omis. v ‖ 7 πῦρ : τὸ πῦρ Euseb. ‖ 12 λεγόμενος scripsi (cf. *R. É. G.* 92 (1979), p. 105-106) : γενόμενος codd. ‖ E 1 γινόμενον E[2] : γενόμενον αAEβLv ‖ 9 ἕν ἐστιν E : ἔνεστιν αAβLv ‖ F 6 τοῦτον Bern. : τοῦτο codd.

et qui en partez, Dieu déteste l'impudence »[1]. Le jeune enfant est en effet le symbole de la naissance et le vieillard celui du trépas, le faucon sert à désigner la divinité[2], le poisson la haine (cela, comme nous l'avons dit[3], en rapport avec la mer), et l'hippopotame l'impudence : on dit en effet qu'il tue son père et viole sa mère. Au reste, cette parole des Pythagoriciens : « la mer est une larme de Cronos »[4] semble bien suggérer ce qu'elle a d'impur et d'étranger au reste du monde[5].

Fermons là cette parenthèse : ces considérations débordent notre présent propos.

33. Mais les plus éclairés d'entre les prêtres ne réservent pas au Nil le nom d' « Osiris », ni à la mer le nom de « Typhon » : ils appellent globalement « Osiris » le principe et le pouvoir humidifiant dans leur ensemble[6], les considérant comme la cause de la génération et comme la substance de tout germe[7], et « Typhon », globalement, tout ce qui est aride, igné, desséchant, tout ce qui s'oppose à l'humidité[8]. C'est pour cela qu'ils pensent que Typhon était roux et pâle de peau, et qu'ils redoutent[1] de rencontrer comme ils détestent fréquenter les hommes qui ont une telle apparence. Osiris au contraire, d'après leurs mythes, était noir[9], parce que l'eau rend noir tout ce qu'elle pénètre[10] : terre, vêtements, nuages[11] ; c'est à l'humidité qu'ils portent en eux[12] que les jeunes gens doivent leurs cheveux noirs, tandis que les cheveux blancs surviennent comme une sorte de pâleur due au dessèchement chez ceux qui ne sont plus dans la force de l'âge[13]. Le printemps est luxuriant, prolifique, bienfaisant ; l'automne, faute d'humidité, est nocif pour les plantes et malsain pour les êtres animés. Le bœuf élevé à Héliopolis, qu'on appelle Mnévis (on le considère comme consacré à Osiris, sauf certains qui pensent que c'est le père de l'Apis), est noir ; il vient juste après

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 284.
2. En 371 C le faucon représente Horus et en 371 E Osiris (sur ce dernier point, Plutarque s'écarte de l'iconographie égyptienne traditionnelle, mais il est vrai que le faucon était la forme incarnée de plusieurs dieux).
3-13. Voir *Notes complémentaires*, p. 284-285.

τὸ μὲν γὰρ βρέφος γενέσεως σύμβολον, φθορᾶς⟩ δ' ὁ
γέρων · ἱέρακι δὲ τὸν θεὸν φράζουσιν, ἰχθύι δὲ μῖσος,
ὥσπερ εἴρηται, διὰ τὴν θάλατταν, ἵππῳ ποταμίῳ δ' ἀναί-
δειαν · | λέγεται γὰρ ἀποκτείνας τὸν πατέρα τῇ μητρὶ 364 A
βίᾳ μίγνυσθαι. Δόξειε δ' ἂν καὶ τὸ ὑπὸ τῶν Πυθαγορικῶν
λεγόμενον, ὡς ἡ θάλαττα Κρόνου δάκρυόν ἐστιν, αἰνίτ-
τεσθαι τὸ μὴ καθαρὸν μηδὲ σύμφυλον αὐτῆς.

Ταῦτα μὲν οὖν ἔξωθεν εἰρήσθω κοινὴν ἔχοντα τὴν ἱστο-
ρίαν.

33. Οἱ δὲ σοφώτεροι τῶν ἱερέων οὐ μόνον τὸν Νεῖλον
Ὄσιριν καλοῦσιν οὐδὲ Τυφῶνα τὴν θάλασσαν, ἀλλ' Ὄσι-
ριν μὲν ἁπλῶς ἅπασαν τὴν ὑγροποιὸν ἀρχὴν καὶ δύνα-
μιν, αἰτίαν γενέσεως καὶ σπέρματος οὐσίαν νομίζοντες,
Τυφῶνα δὲ πᾶν τὸ αὐχμηρὸν καὶ πυρῶδες καὶ ξηραντικὸν
ὅλως καὶ πολέμιον τῇ ὑγρότητι · διὸ καὶ πυρρόχρουν B
γεγονέναι τῷ σώματι καὶ πάρωχρον νομίζοντες οὐ πάνυ
προθύμως ἐντυγχάνουσιν οὐδ' ἡδέως ὁμιλοῦσι τοῖς τοιού-
τοις τὴν ὄψιν ἀνθρώποις. Τὸν δ' Ὄσιριν αὖ πάλιν με-
λάγχρουν γεγονέναι μυθολογοῦσιν, ὅτι πᾶν ὕδωρ καὶ
γῆν καὶ ἱμάτια καὶ νέφη μελαίνει μιγνύμενον, καὶ τῶν
νέων ὑγρότης ἐνοῦσα παρέχει τὰς τρίχας μελαίνας, ἡ δὲ πο-
λίωσις οἷον ὠχρίασις ὑπὸ ξηρότητος ἐπιγίνεται τοῖς παρ-
ακμάζουσι. Καὶ τὸ μὲν ἔαρ θαλερὸν καὶ γόνιμον καὶ
προσηνές, τὸ δὲ φθινόπωρον ὑγρότητος ἐνδείᾳ καὶ φυτοῖς
πολέμιον καὶ ζῴοις νοσῶδες. Ὁ δ' ἐν Ἡλίου πόλει τρε-
φόμενος βοῦς, ὃν Μνεῦιν καλοῦσιν (Ὀσίριδος δ' ἱερόν,
ἔνιοι δὲ καὶ τοῦ Ἄπιδος πατέρα νομίζουσι), μέλας ἐστὶ C

363 F 8-9 Suppl. Cobet e Clem. *Alex. Strom.* 5.7.41.4 : lacun. circa 70 litt. E omis. αAβLv || 9-10 δ' ὁ γέρων edd. : σεογέρων v δεογέρων AEβL (δεο ante lacunam E) || 11 ἵππῳ ποταμίῳ E : ἱπποπ. AβLv.
364 A 2 Δόξειε δ' ἂν καὶ Baxt. (cf. 374 B-C) : δόξεν δὲ καὶ codd. || 3-4 αἰνίττεσθαι αAEβLv : αἰν. δὲ F || B 1 πυρρόχρουν Bern. : πυρρόχρων AEL πυρρόχρω αβv || 2 πάρωχρον αAEβL : παρώχρων v || 12 Μνεῦιν Bas. : μνύειν αAEβL μνύην v || C 1 τοῦ αAEβLv : αὐτοῦ F || ἄπιδος αAEβv : ἄπιος L.

l'Apis pour les honneurs qu'on lui accorde[1]. Autre chose : l'Égypte a un sol des plus noirs ; aussi l'appelle-t-on Khémia, comme le noir de l'œil, et on la compare à un cœur parce qu'elle est chaude et humide et que ce sont surtout les régions méridionales du monde habité qui, comme pour le cœur le côté gauche du corps humain, l'enveloppent et la limitent[2]. **34.** Ils disent que le soleil et la lune accomplissent leurs révolutions non point sur un char, mais dans une barque[3], donnant ainsi à entendre que ces astres tirent de l'élément humide leur nourriture aussi bien que leur origine[4]. Et ils pensent qu'Homère[5], tout comme Thalès, s'inspire de l'enseignement des Égyptiens quand il fait de l'eau le principe originel de toutes choses : car pour eux Okéanos est Osiris, et Téthys, en tant que mère nourricière (*tithênouménên*) de l'Univers[6], est Isis. Et, c'est un fait, les noms que les Grecs donnent à l'éjaculation (*apousia*) et au coït (*synousia*) dérivent, ainsi que le mot *hyios* (fils), de *hydôr* (« eau ») et de *hysai* (« pleuvoir »), et Dionysos, qui n'est autre qu'Osiris, est, comme seigneur de la nature humide, appelé *Hyès*[7]. Hellanicos semble bel et bien avoir entendu *Osiris* prononcé *Hysiris* par les prêtres (c'est ainsi en effet qu'il nomme constamment ce dieu), vraisemblablement d'après *hysis* (« pluie ») et *rhysis* (« écoulement »)[8].

35. Qu'Osiris ne fasse qu'un avec Dionysos, qui pourrait le savoir mieux que toi, Cléa, toi la supérieure des Thyiades[9] de Delphes, qui fus consacrée par tes père et mère aux rites osiriens[10] ? Nous faut-il produire, à l'usage des autres lecteurs, des preuves de cette identité : laissons de côté ce qui est secret[11] ; mais les actes rituels des prêtres, que tout le monde peut voir lors des funérailles de l'Apis, quand on transporte sa dé-

1. Diodore, I, 21 est le seul à corroborer ce rapport entre Mnévis et Osiris. En revanche, les rapports entre Mnévis et Rê-Atoum, le dieu solaire d'Héliopolis, sont bien attestés.
2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 285.
5. Cf. *Iliade* XIV, 201.
6. Plutarque joue sur l'homophonie Τηθύς-τιθήνη.
7-11. Voir *Notes complémentaires*, p. 285-286.

καὶ δευτέρας ἔχει τιμὰς μετὰ τὸν Ἆπιν. Ἔτι τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς μάλιστα μελάγγειον οὖσαν, ὥσπερ τὸ μέλαν τοῦ ὀφθαλμοῦ, Χημίαν καλοῦσι καὶ καρδίᾳ παρεικάζουσι· θερμὴ γάρ ἐστι καὶ ὑγρὰ καὶ τοῖς νοτίοις μέρεσι τῆς οἰκουμένης, ὥσπερ ἡ καρδία τοῖς εὐωνύμοις τοῦ ἀνθρώπου, μάλιστα ἐγκέκλεισται καὶ προσκεχώρηκεν. **34.** Ἥλιον δὲ καὶ Σελήνην οὐχ ἅρμασιν ἀλλὰ πλοίοις ὀχήμασι χρωμένους περιπολεῖν φασιν αἰνιττόμενοι τὴν ἀφ' ὑγροῦ τροφὴν αὐτῶν καὶ γένεσιν. Οἴονται δὲ καὶ Ὅμηρον ὥσπερ Θαλῆν D
μαθόντα παρ' Αἰγυπτίων ὕδωρ ἀρχὴν ἁπάντων καὶ γένεσιν τίθεσθαι· τὸν γὰρ Ὠκεανὸν Ὄσιριν εἶναι, τὴν δὲ Τηθὺν Ἶσιν, ὡς τιθηνουμένην πάντα καὶ συνεκτρέφουσαν. Καὶ γὰρ Ἕλληνες τὴν τοῦ σπέρματος πρόεσιν ἀπουσίαν καλοῦσι καὶ συνουσίαν τὴν μῖξιν, καὶ τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ ὗσαι, καὶ τὸν Διόνυσον « ὕην » ὡς κύριον τῆς ὑγρᾶς φύσεως, οὐχ ἕτερον ὄντα τοῦ Ὀσίριδος· καὶ γὰρ τὸν Ὄσιριν Ἑλλάνικος Ὕσιριν ἔοικεν ἀκηκοέναι ὑπὸ τῶν ἱερέων λεγόμενον (οὕτω γὰρ ὀνομάζων διατελεῖ τὸν θεόν), εἰκότως ἀπὸ τῆς ὕσεως καὶ τῆς ῥύσεως.

35. Ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσῳ, τίνα μᾶλλον ἢ σὲ γινώσκειν, ὦ Κλέα, δὴ προσῆκόν ἐστιν, ἀρχιλλὰν μὲν E
οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δ' Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός; Εἰ δὲ τῶν ἄλλων ἕνεκα δεῖ μαρτύρια παραθέσθαι, τὰ μὲν ἀπόρρητα κατὰ χώραν ἐῶμεν, ἃ δ' ἐμφανῶς δρῶσι θάπτοντες τὸν Ἆπιν

364 C 4 χημίαν F : χημία αAEβLv ‖ 9 περιπολεῖν Salm. (cf. 367 D) : περιπλεῖν codd. ‖ φασιν Badham : ἀεὶ codd. ‖ D 1 Θαλῆν edd. : θαλῆ codd. ‖ 5 πρόεσιν Salm. : πρόθεσιν codd. (θ punct. del. A²) ‖ 9 ἔοικεν Valck. (cf. Eur. *Phoen.* 251) : ἔθηκεν αAEβLv (lin. subd. θ del. E²) ‖ 11 ὕσεως Salm. (cf. Hesych. s. v. ὑή) : φύσεως codd. ‖ ῥύσεως post Herw. scripsi : εὑρέσεως codd. et plerique edd. ‖ E 1-2 ἀρχιλλὰν μὲν οὖσαν (cf. Jannoray, *B. C. H.* 70 (1946), 247 sq.) : ἀρχικλὰ μένουσαν E ἀρχικλαμένουσαν αAβLv ‖ 2 θυιάδων αAβLv : θυάδων E ‖ δ' β²L : omis. αAEv ‖ 3 ἱεροῖς αAEβL : ἱερεῖς v ‖ εἰ E : ἢ αAβLv ‖ 4 δεῖ EH : δὴ αAβLv.

pouille en barque, rappellent en tous points une procession bacchique : ils s'enveloppent d'une nébride, portent des thyrses, poussent des cris et se livrent à des transports identiques à ceux des possédés des orgies bacchiques[1]. C'est aussi en raison de cette identité que les artistes grecs représentent souvent Dionysos sous la forme d'un taureau[2]. Les femmes d'Elis prient pour qu'il vienne à elles « avec son pied de taureau »[3]. A Argos, Dionysos porte l'épiclèse de *bougénès* (« né d'une vache »)[4] : on l'évoque du fond des eaux à son de trompes, en jetant dans l'abîme un agneau en offrande au Gardien des Portes[5], et ces trompes sont dissimulées sous des thyrses, comme Socrate[6] l'a dit dans son traité *Les prêtres sanctifiés*[7]. D'autre part, ce qu'on rapporte sur les Titans et les Nyktélies[8] de Dionysos concorde avec les rites dits « du démembrement », « de la résurrection » et « de la nouvelle vie » d'Osiris. Même remarque sur ses sépultures multiples. Les Égyptiens, nous l'avons dit[9], montrent en plusieurs endroits des tombeaux d'Osiris : or, de leur côté, les Delphiens croient que les restes de Dionysos reposent chez eux, près du siège de l'oracle[10], et les *Saints* lui offrent un sacrifice secret dans le temple d'Apollon chaque fois que les Thyiades réveillent le Dieu au Van[11]. Quant au fait que les Grecs considèrent Dionysos comme le souverain et le principe, non seulement du vin, mais de toute nature humide[12], Pindare l'établit suffisamment par ces vers :

« Veuille Dionysos, dieu d'allégresse, faire pousser [les vergers,
Pur éclat de l'automne[13]. »

C'est pour cette raison qu'il est défendu aux adorateurs d'Osiris de détruire un arbre fruitier ou d'obstruer une source[14].

36. Les Égyptiens, d'ailleurs, donnent non seulement au Nil mais, d'une façon générale, à tout ce qui est de nature humide le nom d' « émanation d'Osiris »[15],

1. Rapprochement fondé sur des apparences : Plutarque confond les Ménades grecques (cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 157 sq.) et les pleureuses égyptiennes. Il faut noter toutefois que certains prêtres égyptiens portaient une peau de panthère.

2-15. Voir *Notes complémentaires*, p. 286-287.

οἱ ἱερεῖς, ὅταν παρακομίζωσιν ἐπὶ σχεδίας τὸ σῶμα, βακχείας οὐδὲν ἀποδεῖ· καὶ γὰρ νεβρίδας περικαθάπτονται καὶ θύρσους φοροῦσι καὶ βοαῖς χρῶνται καὶ κινήσεσιν ὥσπερ οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς. Διὸ καὶ ταυρόμορφα Διονύσου ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων· αἱ δ' Ἠλείων γυναῖκες καὶ παρακαλοῦσιν εὐχόμεναι « ποδὶ βοείῳ τὸν θεὸν ἐλθεῖν » πρὸς αὐτάς,
Ἀργείοις δὲ βουγενὴς Διόνυσος ἐπίκλην ἐστίν· ἀνα- F
καλοῦνται δ' αὐτὸν ὑπὸ σαλπίγγων ἐξ ὕδατος ἐμβάλλοντες εἰς τὴν ἄβυσσον ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ· τὰς δὲ σάλπιγγας ἐν θύρσοις ἀποκρύπτουσιν, ὡς Σωκράτης ἐν τοῖς Περὶ Ὁσίων εἴρηκεν. Ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ Νυκτέλια τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ
τὰς ταφάς. | Αἰγύπτιοί τε γὰρ Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας, 365 A
ὥσπερ εἴρηται, δεικνύουσι καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ θύουσιν οἱ Ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην. Ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων·

« δενδρέων δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθὴς
αὐξάνοι, ἁγνὸν φέγγος ὀπώρας ».

Διὸ καὶ τοῖς τὸν Ὄσιριν σεβομένοις ἀπαγορεύεται δένδρον ἥμερον ἀπολλύναι καὶ πηγὴν ὕδατος ἐμφράττειν.

36. Οὐ μόνον δὲ τὸν Νεῖλον, ἀλλὰ πᾶν ὑγρὸν ἁπλῶς B
Ὀσίριδος ἀπορροὴν καλοῦσι, καὶ τῶν ἱερῶν ἀεὶ προπομ-

364 E 10 ταυρόμορφα Markl.[1] : -μορφον codd. || Διονύσου Xyl. : διόνυσον codd. || F 6 Νυκτέλια Squ. : νὺξ τελεία codd. || 8 ταφὰς αAEβL : φυγὰς v.

365 A 3 παρὰ αAEβLv : περὶ F || 5 Θυιάδες edd. : θυάδες αAEβL θυηϊάδες v || 9 δενδρέων edd. : δένδρων v δένδρον αAEβL || νομὸν Heyne : νόμον codd.

et, en l'honneur du dieu, l'hydrie vient toujours en tête des processions[1]. Leur écriture figure par un jonc le roi et la partie méridionale du monde[2] : or le jonc signifie « imprégnation » et « fécondation » en général et on lui trouve une ressemblance naturelle avec l'organe de la génération. Au cours de la fête des Pamylies qui, nous l'avons dit, célèbre le phallus[3], on exhibe à la ronde une statue pourvue d'un triple membre[4]. C'est que le dieu est un principe originel, et tout principe multiplie, par son pouvoir fécondant, ce qui procède de lui : or pour dire « plusieurs fois », nous avons coutume de dire aussi « trois fois », comme dans « trois fois heureux »[5] et dans :

« des liens triples, des liens inextricables »[6].

A moins, par Zeus, que les Anciens ne veuillent exprimer littéralement par ce mot la triplicité : car la nature humide est le principe et l'origine de toutes choses et a tiré d'elle-même les trois corps primordiaux, la terre, l'air et le feu[7]. Et l'épisode annexe de notre mythe : que Typhon jeta dans la fleuve le membre viril d'Osiris, qu'Isis ne put le retrouver, qu'elle en établit et en confectionna une réplique et institua en l'honneur de celle-ci un culte et des processions phalliques[8], cet épisode nous enseigne finalement que l'élément procréateur et séminal du dieu a pris comme matière première l'humide et s'est, par l'humide, mêlé à tout ce qui est par nature capable d'engendrer. Selon un autre récit égyptien, au cours d'une guerre entre Apopis, le frère d'Hélios (le Soleil), et Zeus, Osiris se serait rangé du côté de celui-ci et l'aurait aidé à terrasser son ennemi[9] ; Zeus l'aurait alors adopté comme son fils et lui aurait donné le nom de Dionysos[10]. Ici encore, on peut montrer que l'élément mythique de ce récit touche à une vérité physique : les Égyptiens en effet appellent *Zeus* le souffle de l'air, et celui-ci a pour ennemi le sec, l'igné, qui n'est

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 287.

4. Cf. 371 F et Hérodote, II, 48. C'est en fait l'usage grec que Plutarque décrit — et justifie par des arguments spécifiquement grecs. Par ailleurs, les textes égyptiens célèbrent le pouvoir génésique d'Osiris et appellent parfois le dieu « la momie au long phallus ».

5-10. Voir *Notes complémentaires*, p. 288.

πεύει τὸ ὑδρεῖον ἐπὶ τιμῇ τοῦ θεοῦ. Καὶ θρύῳ βασιλέα καὶ τὸ νότιον κλίμα τοῦ κόσμου γράφουσι, καὶ μεθερμηνεύεται τὸ θρύον ποτισμὸς καὶ κύησις πάντων καὶ δοκεῖ γεννητικῷ μορίῳ τὴν φύσιν ἐοικέναι. Τὴν δὲ τῶν Παμυλίων ἑορτὴν ἄγοντες, ὥσπερ εἴρηται, φαλλικὴν οὖσαν, ἄγαλμα προτίθενται καὶ περιφέρουσιν, οὗ τὸ αἰδοῖον τριπλάσιόν ἐστιν · ἀρχὴ γὰρ ὁ θεός, ἀρχὴ δὲ πᾶσα τῷ γονίμῳ πολλαπλασιάζει τὸ ἐξ αὑτῆς · τὸ δὲ πολλάκις εἰώθαμεν καὶ τρὶς λέγειν, ὡς τὸ « τρισμάκαρες » καὶ

« δεσμοὶ μὲν τρὶς τόσσοι ἀπείρονες », C

εἰ μὴ νὴ Δία κυρίως ἐμφαίνεται τὸ τριπλάσιον ὑπὸ τῶν παλαιῶν · ἡ γὰρ ὑγρὰ φύσις ἀρχὴ καὶ γένεσις οὖσα πάντων ἐξ αὑτῆς τὰ πρῶτα τρία σώματα, γῆν, ἀέρα καὶ πῦρ, ἐποίησε. Καὶ γὰρ ὁ προστιθέμενος τῷ μύθῳ λόγος, ὡς τοῦ Ὀσίριδος ὁ Τυφὼν τὸ αἰδοῖον ἔρριψεν εἰς τὸν ποταμόν, ἡ δ' Ἶσις οὐχ εὗρεν, ἀλλ' ἐμφερὲς ἄγαλμα θεμένη καὶ κατασκευάσασα τιμᾶν καὶ φαλληφορεῖν ἔταξεν, ἐνταῦθα δὴ περιχωρεῖ, διδάσκων ὅτι τὸ γόνιμον καὶ τὸ σπερματικὸν τοῦ θεοῦ πρώτην ἔσχεν ὕλην τὴν ὑγρότητα καὶ δι' ὑγρότητος ἐνεκράθη τοῖς πεφυκόσι μετέχειν γενέσεως. Ἄλλος D δὲ λόγος ἐστὶν Αἰγυπτίων, ὡς Ἄποπις Ἡλίου ὢν ἀδελφὸς ἐπολέμει τῷ Διί, τὸν δ' Ὄσιριν ὁ Ζεὺς συμμαχήσαντα καὶ συγκαταστρεψάμενον αὐτῷ τὸν πολέμιον παῖδα θέμενος Διόνυσον προσηγόρευσε. Καὶ τούτου δὲ τοῦ λόγου τὸ μυθῶδες ἔστιν ἀποδεῖξαι τῆς περὶ φύσιν ἀληθείας ἁπτόμενον. Δία μὲν γὰρ Αἰγύπτιοι τὸ πνεῦμα καλοῦσιν, ᾧ πολέμιον τὸ αὐχμηρὸν καὶ πυρῶδες · τοῦτο δ' ἥλιος μὲν

365 B 3 θρύῳ ut vid. A : θρίω αβLFH θρύων E ‖ 5 θρύον αAEβv : θρόον H (θρίων mg. A²) θρίον FL ‖ 5 κύησις Xyl. : κίνησιν codd. ‖ 6 παμυλίων u : παμυλιτίων αAEβLv ‖ C 1 τρὶς E : τρεῖς αAβLv ‖ τόσσοι edd. ex *Od.* VIII, 340 : τόσοι codd. ‖ ἀπείρονες αEvH² mg. : -οντες AβLH ‖ 4 αὑτῆς Mich. : ἀρχῆς codd. ‖ 8-9 ἐνταῦθα δὴ περιχωρεῖ Madv. : ἐνταῦθα δὲ παραχωρεῖ codd. ‖ 10 πρώτην v : πρῶτον αAEβL ‖ D 1 ἐνεκράθη αAEβL : ἐνεκρατήθη v ‖ 6 περὶ Xyl. : παρὰ codd. ‖ 8 ᾧ αAEv : ὧν BL ‖ πολέμιον αAEβL : τὸ πολέμιον v.

pas le soleil, mais lui est apparenté, alors que l'humidité, dissipant l'excès de sécheresse, augmente et fortifie les exhalaisons d'où le souffle de l'air tire son aliment et sa vigueur[1]. **37.** De plus, à ce qu'on dit, le lierre, que les Grecs consacrent à Dionysos[2], est appelé par les Égyptiens *chénosiris*, mot qui signifie, d'après eux, « la plante d'Osiris »[3]. Autre chose : Ariston[4], l'auteur de la *Colonisation athénienne*, a découvert par hasard une lettre d'Alexarque[5] où il est dit que Dionysos est le fils de Zeus et d'Isis et que les Égyptiens l'appellent, non pas Osiris, mais *Arsaphès*, ce mot signifiant « l'élément viril »[6]. Herméos[7] dit la même chose dans le livre I de ses *Cérémonies égyptiennes* » : selon lui, le nom *Osiris*, traduit, signifie « humide »[8]. Je laisse de côté Mnaséas[9], qui associe Dionysos, Osiris et Sérapis à Epaphos. Je laisse également de côté Anticlide[10], qui dit qu'Isis était la fille de Prométhée et devint l'épouse de Dionysos[11] : les rapprochements mentionnés ci-dessus à propos des fêtes et des sacrifices constituent les plus sûrs et les plus clairs des témoignages.

38. Parmi les astres, les Égyptiens pensent que Sirius est l'astre d'Isis, parce qu'il amène l'eau[12]; ils vénèrent aussi le lion et ornent de mufles de lions les portes de leurs temples parce que le Nil commence à monter

« quand le soleil entre en conjonction avec le Lion »[13].

De même qu'ils considèrent le Nil comme l'émanation d'Osiris, de même ils déclarent et tiennent que la terre est le corps d'Isis, non pas cependant toute la terre, mais seulement la partie que le Nil couvre et féconde

1. Tout ce passage, dont Démocrite (D. K. 68 B 5) peut avoir fourni certains éléments, a dû subir aussi l'influence stoïcienne (cf. Diod. I, 12) : emploi de πνεῦμα, connotation péjorative des mots désignant le sec, l'igné ; mais la piété de Plutarque (cf. 372 A), favorisée par l'interprétation littérale du mythe, distingue le soleil (bienfaisant) de la sécheresse, malfaisante bien qu'apparentée — comme Seth — au Soleil.
2. Cf. par exemple Eurip., *Bacch.*, v. 81 et Plut., *Quaest. Conv.* 684 E-F, *Quaest. Rom.* 291 A.
3-13. Voir *Notes complémentaires*, p. 288-289.

οὐκ ἔστι, πρὸς δ' ἥλιον ἔχει τινὰ συγγένειαν · ἡ δ' ὑγρότης σβεννύουσα τὴν ὑπερβολὴν τῆς ξηρότητος αὔξει καὶ ῥώννυσι τὰς ἀναθυμιάσεις, ὑφ' ὧν τὸ πνεῦμα τρέφεται καὶ τέθηλεν. **37.** Ἔτι δὲ τὸν κιττὸν [ὃν] Ἕλληνές τε καθ- E
ιεροῦσι τῷ Διονύσῳ καὶ παρ' Αἰγυπτίοις λέγεται « χενόσιρις » ὀνομάζεσθαι, σημαίνοντος τοῦ ὀνόματος, ὥς φασι, φυτὸν Ὀσίριδος. Ἀρίστων τοίνυν ὁ γεγραφὼς Ἀθηναίων ἀποικίας ἐπιστολῇ τινι Ἀλεξάρχου περιέπεσεν, ἐν ᾗ Διὸς ἱστορεῖται [δὲ] καὶ Ἴσιδος υἱὸς ὢν ὁ Διόνυσος ὑπ' Αἰγυπτίων οὐκ Ὄσιρις ἀλλ' Ἀρσαφὴς [ἐν τῷ ἄλφα γράμματι] λέγεσθαι, δηλοῦντος τὸ ἀνδρεῖον τοῦ ὀνόματος. Ἐμφαίνει δὲ τοῦτο καὶ ὁ Ἑρμαῖος ἐν τῇ πρώτῃ Περὶ τῶν Αἰγυπτίων ⟨ἑορτῶν⟩ · ὄμβριμον γάρ φησι μεθερμηνευόμενον εἶναι τὸν Ὄσιριν. Ἐῶ δὲ Μνασέαν τῷ F
Ἐπάφῳ προστιθέντα τὸν Διόνυσον καὶ τὸν Ὄσιριν καὶ τὸν Σάραπιν · ἐῶ καὶ Ἀντικλείδην λέγοντα τὴν Ἶσιν Προμηθέως οὖσαν θυγατέρα Διονύσῳ συνοικεῖν · αἱ γὰρ εἰρημέναι περὶ τὰς ἑορτὰς καὶ τὰς θυσίας οἰκειότητες ἐναργεστέραν τῶν μαρτύρων τὴν πίστιν ἔχουσι.

38. Τῶν τ' ἄστρων τὸν Σείριον Ἴσιδος νομίζουσιν, ὑδραγωγὸν ὄντα. | Καὶ τὸν λέοντα τιμῶσι καὶ χάσμασι 366 A
λεοντείοις τὰ τῶν ἱερῶν θυρώματα κοσμοῦσιν, ὅτι πλημμυρεῖ Νεῖλος

« ἠελίου τὰ πρῶτα συνερχομένοιο λέοντι ».

Ὡς δὲ Νεῖλον Ὀσίριδος ἀπορροήν, οὕτως Ἴσιδος σῶμα γῆν ἔχουσι καὶ νομίζουσιν, οὐ πᾶσαν, ἀλλ' ἧς ὁ Νεῖλος ἐπιβαίνει σπερμαίνων καὶ μιγνύμενος · ἐκ δὲ τῆς συνου-

365 E 1 δὲ Babb. : τε codd. ‖ ὃν del. Squ. ‖ 2 τῷ διονύσῳ β : διονύσω αAELv ‖ καὶ omis. v ‖ 5 ἀποικίας Markl.[1] : ἀποικίαν codd. ‖ 5-6 περιέπεσεν, ἐν ᾗ Διὸς Valck. : περιπέσειε νηίδος αAEβL περιπεσειενηῖδος H περιπέσει ἐνηίδος v ‖ 6 δὲ del. Valck. ‖ ὧν αAEβL : ὃν v ‖ 8 ἐν τῷ ἄλφα γράμματι (« sub littera α » vel Gallice : « avec un α ») post Rei. delevi ‖ 8 ἀνδρεῖον : ὑδρεῖον fortasse scribendum ‖ 10 ἑορτῶν add. Reitz. ‖ ὄμβριμον αAEβL ὄμβιμον mg. H[2] ὄβριμον v (ὄμβριον Jablonsky) ‖ F 1 Μνασέαν Xyl. : μνάσαν codd. ‖ 7 Ἴσιδος : Ὀσίριδος Squ.

en la pénétrant[1]. Cet accouplement donne naissance à Horus. Horus, c'est le climat (*hôra*)[2], qui, en tempérant l'atmosphère, préserve et fait pousser toutes choses. Ils disent qu'il fut nourri par Lêtô dans les marais de Bouto[3] : c'est que la terre humide et imprégnée d'eau alimente mieux que toute autre les exhalaisons qui atténuent et tempèrent l'aridité et la sécheresse[4]. Les Égyptiens donnent le nom de Nephthys aux confins de la terre, aux parties qui avoisinent les montagnes ou qui touchent à la mer. C'est pourquoi ils surnomment Nephthys « celle des confins » et disent qu'elle vit avec Typhon[5]. Et lorsque le Nil gonflé déborde et parvient, loin de son lit, jusqu'à ces régions extrêmes, on dit que c'est l'union d'Osiris et de Nephthys; les plantes, en poussant, la révèlent, et parmi elles, justement, le mélilot, dont un brin tombé à terre et laissé là permit à Typhon, selon le mythe, de s'apercevoir du tort fait à son lit[6]. C'est ainsi qu'Isis eut un enfant légitime, Horus, et Nephthys un bâtard, Anubis. Les généalogies royales mentionnent pourtant Nephthys, épouse de Typhon, comme la première reine à être restée sans descendance : s'il ne s'agit pas d'une femme, mais bien de la déesse, cela symbolise la stérilité et l'infertilité totales de la terre soumise à la sécheresse[7].

39. Le complot et la domination usurpée de Typhon, c'est donc la puissance de la sécheresse lorsqu'elle a vaincu et dissipé l'humidité, qui donne naissance au Nil et à ses crues. Sa complice, la reine d'Éthiopie, symbolise les vents du sud, qui soufflent d'Éthiopie. Quand ils l'emportent sur les vents étésiens, qui, eux, poussent vers l'Éthiopie les nuages, et qu'ils empêchent les chutes

1. Après un long développement sur Osiris-Dionysos, dieu de l'élément humide, Plutarque revient à l'interprétation géographique et particulariste annoncée et développée en 363 D-364 A. Isis et Nephthys y apparaîtront comme des entités inséparables du cadre égyptien. L'identification d'Isis à la terre est fréquente après Plutarque ; avant lui, on ne la trouve que chez Varron, *Ling.* 5, 57. Il est probable que Plutarque reproduit ici une source toute proche de l'Égypte.

2-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 289-290.

σίας ταύτης γεννῶσι τὸν Ὧρον. Ἔστι δ' Ὧρος ἡ πάντα σῴζουσα καὶ τρέφουσα τοῦ περιέχοντος ὥρα καὶ κρᾶσις ἀέρος, ὃν ἐν τοῖς ἕλεσι τοῖς περὶ Βοῦτον ὑπὸ Λητοῦς τραφῆναι λέγουσιν · ἡ γὰρ ὑδατώδης καὶ διάβροχος γῆ μάλιστα τὰς σβεννυούσας καὶ χαλώσας τὴν ξηρότητα
καὶ τὸν αὐχμὸν ἀναθυμιάσεις τιθηνεῖται. Νέφθυν δὲ κα- B
λοῦσι τῆς γῆς τὰ ἔσχατα καὶ παρόρεια καὶ ψαύοντα τῆς θαλάττης · διὸ καὶ τελευταίην ἐπονομάζουσι τὴν Νέφθυν καὶ Τυφῶνι δὲ συνοικεῖν λέγουσιν. Ὅταν δ' ὑπερβαλὼν καὶ πλεονάσας ὁ Νεῖλος ἐπέκεινα πλησιάσῃ τοῖς ἐσχατεύουσι, τοῦτο μῖξιν Ὀσίριδος πρὸς Νέφθυν καλοῦσιν, ὑπὸ τῶν ἀναβλαστανόντων φυτῶν ἐλεγχομένην · ὧν καὶ τὸ μελίλωτόν ἐστιν, οὗ φησι μῦθος ἀπορρυέντος καὶ ἀπολειφθέντος αἴσθησιν γενέσθαι Τυφῶνι τῆς περὶ τὸν γάμον ἀδικίας. Ὅθεν ἡ μὲν Ἶσις ἔτεκε γνησίως τὸν Ὧρον,
ἡ δὲ Νέφθυς σκότιον τὸν Ἄνουβιν. Ἐν μέντοι ταῖς δια- C
δοχαῖς τῶν βασιλέων ἀναγράφουσι τὴν Νέφθυν Τυφῶνι γημαμένην πρῶτον γενέσθαι στεῖραν · εἰ δὲ τοῦτο μὴ περὶ γυναικός, ἀλλὰ περὶ τῆς θεοῦ λέγουσιν, αἰνίττονται τὸ παντελῶς τῆς γῆς ἄγονον καὶ ἄκαρπον ὑπὸ στερρότητος.

39. Ἡ δὲ Τυφῶνος ἐπιβουλὴ καὶ τυραννὶς αὐχμοῦ δύναμις ἦν ἐπικρατήσαντος καὶ διαφορήσαντος τήν τε γεννῶσαν ὑγρότητα τὸν Νεῖλον καὶ αὔξουσαν, ἡ δὲ συνεργὸς αὐτοῦ βασιλὶς Αἰθιόπων αἰνίττεται πνοὰς νοτίους ἐξ Αἰθιοπίας · ὅταν γὰρ αὗται τῶν ἐτησίων ἐπικρατήσωσι τὰ νέφη πρὸς τὴν Αἰθιοπίαν ἐλαυνόντων καὶ κωλύσωσι

366 A 9 σῴζουσα αAEβL σοφίζουσα v ‖ καὶ τρέφουσα omis. v ‖ 12 καὶ χαλώσας omis. v ‖ B 1 νέφθυν αAEβL : νέφθην v ‖ 2 παρόρεια Hatz. : παρόρια codd. ‖ 3 τελευταίην : τελευτὴν vult scrib. Squ. (cf. 355 F) ‖ 3-4 νέφθυν αAEβL : νέφθην v ‖ 6 νέφθυν αAE : νέφθην βLv ‖ C 2 νέφθυν αAEβL : νέφθην v ‖ 5 παντελῶς ε Markl.[1] : παντελὲς cett. codd. ‖ 8 ἦν omis. v ‖ 9 (καὶ)-D 1 (Νεῖλον) omis v.

de pluie, cause de la crue du Nil[1], alors Typhon prévaut et son ardeur flamboie : désormais tout puissant, il refoule le flot affaibli du Nil, resserré au creux de son lit presque à sec, jusqu'à la mer[2]. L'épisode d'Osiris enfermé dans son cercueil ne figure rien d'autre, semble-t-il, que cette eau qui se cache et disparaît. C'est pour cela qu'on dit qu'Osiris a disparu au mois d'Athyr : à cette époque, les vents étésiens tombent complètement, le Nil se retire, la terre se dépouille, les nuits s'allongent, les ténèbres augmentent, la puissance de la lumière s'épuise et succombe[3]. Alors les prêtres, entre autres rites funèbres, drapent d'un voile noir de byssos[4] l'effigie dorée d'une vache[5] pour commémorer le deuil de la déesse (ils croient en effet que la vache est l'image d'Isis et de la terre[6]) et l'exposent pendant quatre jours consécutifs à partir du 17 du mois[7]. Il y a en effet quatre motifs de deuil : d'abord la décrue et le retrait du Nil ; puis la disparition complète des vents du nord et la dominance des vents du sud ; en troisième lieu, la diminution du jour, qui devient plus court que la nuit ; enfin, la dénudation de la terre, qui coïncide avec le dépouillement des arbres et la chute des feuilles. Le 19, on se rend de nuit au bord de la mer[8]. Les stolistes et les prêtres apportent la ciste sacrée, qui contient un coffret d'or[9] : ils versent dans celui-ci un peu d'eau douce dont ils se sont munis. Alors, un grand cri monte de l'assistance[10] : « Osiris est retrouvé »[11]. Ensuite, ils humectent avec cette eau un peu de limon, y mêlent des aromates et des grains d'encens précieux et en façonnent une figurine en forme de croissant[12], puis l'habillent et la parent. Cela montre bien qu'ils voient dans ces deux divinités, respectivement, les principes de la terre et de l'eau.

1. Cf. 356 B et, sur le rôle des vents étésiens, *De Plac. Philos.* 898 A. La fonte des neiges qui provoque les crues du Nil a lieu en fait au sud de l'actuelle Éthiopie, dans la région des Grands Lacs.
2. Plutarque ne dément pas ici ce qu'il a écrit en 365 B : mais il est de fait qu'en Égypte le Nil est à peu près la seule manifestation du principe de l'humidité.
3-12. Voir *Notes complémentaires*, p. 290-292.

τοὺς τὸν Νεῖλον αὔξοντας ὄμβρους καταρραγῆναι, κα- D
τέχων ὁ Τυφὼν ἐπιφλέγει, καὶ τότε κρατήσας παντά-
πασι τὸν Νεῖλον εἰς ἐναντίον ὑπ' ἀσθενείας συσταλέντα
καὶ ῥυέντα κοῖλον καὶ ταπεινὸν ἐξέωσεν εἰς τὴν θάλασσαν.
Ἡ γὰρ λεγομένη κάθειρξις εἰς τὴν σορὸν Ὀσίριδος οὐδὲν
ἔοικεν ἀλλ' ἢ κρύψιν ὕδατος καὶ ἀφανισμὸν αἰνίττεσθαι ·
διὸ μηνὸς Ἀθὺρ ἀφανισθῆναι τὸν Ὄσιριν λέγουσιν, ὅτε
τῶν ἐτησίων ἀπολειπόντων παντάπασιν ὁ μὲν Νεῖλος
ὑπονοστεῖ, γυμνοῦται δ' ἡ χώρα, μηκυνομένης δὲ τῆς
νυκτὸς αὔξεται τὸ σκότος, ἡ δὲ τοῦ φωτὸς μαραίνεται καὶ
κρατεῖται δύναμις, οἱ ⟨δ'⟩ ἱερεῖς ἄλλα τε δρῶσι σκυθρωπὰ
καὶ βοῦν διάχρυσον ἱματίῳ μέλανι βυσσίνῳ περιβάλ- E
λοντες ἐπὶ πένθει τῆς θεοῦ δεικνύουσι (βοῦν γὰρ Ἴσιδος
εἰκόνα καὶ γῆς νομίζουσιν) ἐπὶ τέσσαρας ἡμέρας ἀπὸ τῆς
ἑβδόμης ἐπὶ δέκα ἑξῆς · καὶ γὰρ τὰ πενθούμενα τέσσαρα,
πρῶτον μὲν ὁ Νεῖλος ἀπολείπων καὶ ὑπονοστῶν, δεύτερον
δὲ τὰ βόρεια πνεύματα κατασβεννύμενα κομιδῇ τῶν νο-
τίων ἐπικρατούντων, τρίτον δὲ τὸ τὴν ἡμέραν ἐλάττονα
γίνεσθαι τῆς νυκτός, ἐπὶ πᾶσι δ' ἡ τῆς γῆς ἀπογύμνωσις
ἅμα τῇ τῶν φυτῶν ψιλότητι τηνικαῦτα φυλλορροούντων.
Τῇ δ' ἐνάτῃ ἐπὶ δέκα νυκτὸς ἐπὶ θάλασσαν κατίασι, καὶ F
τὴν ἱερὰν κίστην οἱ στολισταὶ καὶ οἱ ἱερεῖς ἐκφέρουσι
χρυσοῦν ἐντὸς ἔχουσαν κιβώτιον, εἰς ὃ ποτίμου λαβόντες
ὕδατος ἐγχέουσι, καὶ γίνεται κραυγὴ τῶν παρόντων ὡς
εὑρημένου τοῦ Ὀσίριδος · εἶτα γῆν κάρπιμον φυρῶσι τῷ
ὕδατι καὶ συμμίξαντες ἀρώματα καὶ θυμιάματα τῶν
πολυτελῶν ἀναπλάττουσι μηνοειδὲς ἀγαλμάτιον καὶ
τοῦτο στολίζουσι καὶ κοσμοῦσιν, ἐμφαίνοντες ὅτι γῆς οὐσίαν
καὶ ὕδατος τοὺς θεοὺς τούτους νομίζουσι.

366 D 8 ἀπολειπόντων αAEβL : ἀπολιπόντων v ‖ 11 δ' add. Wy. ‖ E 2 Ἴσιδος αAEβv : Ὀσίριδος L ‖ 3 γῆς Madv. : γῆν codd. ‖ 4 ἑβδόμης αAEβL : ἑβδομάδος v ‖ 8 πᾶσι δ' Bern. : πᾶσιν ἡ codd. ‖ F 1 κατίασι Baxt. : κάτεισι codd. ‖ 4 ἐγχέουσι αAEβL : ἐκχ- v ‖ 5 γῆν Xyl. : τὴν codd.

40. Isis retrouve Osiris et élève Horus, que fortifient les vapeurs, les brumes et les nuages. Mais Typhon, vaincu, n'a pas été pour autant anéanti. La déesse souveraine de la terre n'a pas permis que la substance opposée à l'humidité disparût complètement : elle l'a délivrée et libérée[1] parce qu'elle voulait que le mélange subsistât[2]. En effet un monde parfait serait impossible sans la présence et l'existence de l'élément igné. Si cette interprétation n'est nullement invraisemblable, on ne saurait non plus rejeter l'explication selon laquelle Typhon aurait eu jadis en son pouvoir le domaine d'Osiris[3]. En effet, l'Égypte était autrefois une mer. C'est pour cette raison qu'on y trouve encore des coquillages en grand nombre dans les mines et sur les montagnes, que toutes les sources et tous les puits, qui y sont nombreux, y donnent une eau saumâtre et âcre, sorte de résidu croupi de l'ancienne mer qui se serait rassemblé là[4]. Horus, à la longue, triompha de Typhon : autrement dit, à la faveur de chutes de pluie, le Nil refoula la mer, fit émerger le sol et le recouvrit d'alluvions. L'observation le confirme : de nos jours encore, au fur et à mesure que le fleuve apporte de nouvelles boues et fait avancer la terre en l'exhaussant, on voit les eaux profondes se retirer peu à peu devant lui et la mer refluer, ses fonds s'élevant à cause du dépôt des alluvions. D'ailleurs Pharos, qu'Homère situait à une journée de voyage de l'Égypte, en fait maintenant partie, non que l'île se soit exhaussée ou rapprochée : c'est le bras de mer qui a été refoulé par le fleuve à mesure que celui-ci remodelait le continent et le faisait progresser[5].

Tout cela ressemble d'ailleurs à la théologie des Stoïciens. Ils identifient en effet le Souffle qui procrée

1. Cf. 358 D et *Timée* 31 B.
2. Cette notion d'équilibre cosmique, personnifiée en Maât, est conforme aux conceptions grecques.
3. Par usurpation, avant son combat avec Horus.
4. Ce n'est vrai que pour les puits proches du Nil.
5. Voir *Notes complémentaires*, p. 292.

40. Τῆς δ' Ἴσιδος πάλιν ἀναλαμβανούσης τὸν Ὄσι-
ριν καὶ αὐξανούσης τὸν Ὧρον, | ἀναθυμιάσεσι καὶ ὁμί- 367 A
χλαις καὶ νέφεσι ῥωννύμενον, ἐκρατήθη μέν, οὐκ ἀνῃρέθη δ' ὁ Τυφών. Οὐ γὰρ εἴασεν ἡ κυρία τῆς γῆς θεὸς ἀναιρεθῆναι παντάπασι τὴν ἀντικειμένην τῇ ὑγρότητι φύσιν, ἀλλ' ἐχάλασε καὶ ἀνῆκε βουλομένη διαμένειν τὴν κρᾶσιν · οὐ γὰρ ἦν κόσμον εἶναι τέλειον ἐκλείποντος καὶ ἀφανισθέντος τοῦ πυρώδους. Εἰ δὲ ταῦτα μὴ λέγεται παρὰ τὸ εἰκός, οὐδ' ἐκεῖνον ἄν τις ἀπορρίψειε τὸν λόγον, ὡς Τυφὼν μὲν ἐκράτει πάλαι τῆς Ὀσίριδος μοίρας · θάλασσα γὰρ ἦν ἡ Αἴγυπτος · διὸ πολλὰ μὲν ἐν τοῖς μετάλλοις καὶ τοῖς ὄρεσιν εὑρίσκεται μέχρι νῦν κογχύλια [ἔχειν],
πᾶσαι δὲ πηγαὶ καὶ φρέατα πάντα πολλῶν ὑπαρχόν- B
των ἁλμυρὸν ὕδωρ καὶ πικρὸν ἔχουσιν, ὡς ἂν ὑπόλειμμα τῆς πάλαι θαλάσσης ἕωλον ἐνταυθοῖ συνερρυηκός. Ὁ δ' Ὧρος χρόνῳ τοῦ Τυφῶνος ἐπεκράτησε, τουτέστιν εὐκαιρίας ὀμβρίων γενομένης ὁ Νεῖλος ἐξώσας τὴν θάλασσαν ἀνέφηνε τὸ πεδίον καὶ ἀνεπλήρωσε ταῖς προσχώσεσιν · ὃ δὴ μαρτυροῦσαν ἔχει τὴν αἴσθησιν · ὁρῶμεν γὰρ ἔτι νῦν ἐπιφέροντι τῷ ποταμῷ νέαν ἰλὺν καὶ προσανάγοντι τὴν γῆν κατὰ μικρὸν ὑποχωροῦν ὀπίσω τὸ πέλαγος, καὶ τὴν θάλασσαν [τὸ] ὕψος τῶν ἐν βάθει λαμβανόντων διὰ τὰς προσχώσεις ἀπορρέουσαν · τὴν δὲ Φάρον, ἣν Ὅμηρος ᾔδει δρόμον ἡμέρας ἀπέχουσαν Αἰγύπτου,
νῦν μέρος οὖσαν αὐτῆς, οὐκ αὐτὴν ἀναδραμοῦσαν οὐδὲ C
προσαναβᾶσαν, ἀλλὰ τῆς μεταξὺ θαλάττης ἀναπλάττοντι τῷ ποταμῷ καὶ τρέφοντι τὴν ἤπειρον ἀνασταλείσης.

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὅμοια τοῖς ὑπὸ τῶν Στωικῶν θεολο-

367 A 4 ἀντικειμένην αΑΕβL : ἀποκειμένην v ‖ 5-6 κρᾶσιν Xyl. : κρίσιν codd. ‖ 7-8 παρὰ τὸ εἰκός Si. : παρ' αὐτοῖς εἰκότως (εἰκότος v) αΑΕβL ‖ 11 ἔχειν del. Rei. ‖ B 3 συνερρυηκός Bentl. : -κότος codd. ‖ 5 ἐξώσας Wy. : ἐξεώσας codd. ‖ 8-9 προσανάγοντι scrip i : προσαγαγόντι L προαγαγόντι αΑΕβv ‖ 10 τὸ del. Ald.^{2} ‖ τῶν Ald.^{2} : τὸ codd. ‖ C 2 προσαναβᾶσαν Steph. : πρὸς ἀνάβασιν codd.

et nourrit à Dionysos, celui qui frappe et désintègre à Héraclès, celui qui reçoit à Ammon, à Déméter et Coré celui qui parcourt la terre et les moissons, et à Poséidon celui qui se répand dans la mer[1].

41. Ceux qui mêlent à ses interprétations d'ordre physique des éléments d'astronomie[2] voient en Typhon le monde solaire[3] et en Osiris le monde lunaire[4]. Ils font valoir que la lune, par sa clarté fécondante et humidifiante[5], est propice à la génération animale comme à la croissance végétale[6], tandis que le soleil, par son feu ardent et desséchant, surchauffe et brûle tout ce qui croît et pousse, rend la majeure partie de la Terre complètement inhabitable à cause de la chaleur et l'emporte ainsi, en maints endroits, sur la lune[7]. C'est pour cela que les Égyptiens donnent à Typhon le nom de *Seth*, c'est-à-dire « oppressif », « contraignant »[8] et que, selon un de leurs mythes Héraclès réside dans le soleil et tourne avec lui[9], Hermès faisant de même avec la lune[10] : en effet l'action de la lune ressemble à des actes de raison et de sagesse, celle du soleil à des coups brutalement et violemment assénés. D'ailleurs, selon les Stoïciens, le soleil tire de la mer ses feux et leur aliment alors que ce sont les eaux des sources et des lacs qui font monter vers la lune leurs douces et molles vapeurs[11].

42. Selon les mythes égyptiens, la mort d'Osiris survint un 17[12], le jour où il devient tout à fait visible que la pleine lune a accompli son temps. Les Pythagoriciens, pour cette raison, appellent ce jour « Interposition » et ils abominent absolument le nombre dix-sept. Tombant en effet entre le carré 16 et l'oblong 18, seuls

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 292-293.
7. Cette explication, qui rattache, selon les idées de l'époque, l'humidité fructifiante à l'influence lunaire (cf. J. Hopfner, *Sexualleben* I, 2), sert de transition entre les interprétations purement géographiques et météorologiques et celles qui se fondent sur la seule astronomie (368 D-E).
8. Cf. 371 B-C, 376 A-B. J. G. Griffiths, p. 457, rapproche Σήθ de l'égyptien *stȝ* : « tirer », « pousser ».
9-12. Voir *Notes complémentaires*, p. 293.

γουμένοις ἐστί · καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τὸ μὲν γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον Διόνυσον εἶναι λέγουσι, τὸ πληκτικὸν δὲ καὶ διαιρετικὸν Ἡρακλέα, τὸ δὲ δεκτικὸν Ἄμμωνα, Δήμητραν δὲ καὶ Κόρην τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον, Ποσειδῶνα δὲ τὸ διὰ τῆς θαλάττης.

41. Οἱ δὲ τοῖσδε τοῖς φυσικοῖς καὶ τῶν ἀπ' ἀστρολογίας μαθηματικῶν ἔνια μιγνύντες Τυφῶνα μὲν οἴονται τὸν ἡλιακὸν κόσμον, Ὄσιριν δὲ τὸν σεληνιακὸν λέγεσθαι ·
τὴν μὲν γὰρ σελήνην γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχου- D
σαν εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζῴων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσεσι · τὸν δ' ἥλιον ἀκράτῳ πυρὶ καὶ σκληρῷ καταθάλπειν τε καὶ καταυαίνειν τὰ φυόμενα καὶ τεθηλότα, καὶ τὸ πολὺ μέρος τῆς γῆς παντάπασιν ὑπὸ φλογμοῦ ποιεῖν ἀοίκητον καὶ κατακρατεῖν πολλαχοῦ καὶ τῆς σελήνης. Διὸ τὸν Τυφῶνα Σὴθ οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, ὅπερ ἐστὶ « καταδυναστεῦον » ἢ « καταβιαζόμενον », καὶ τῷ μὲν ἡλίῳ τὸν Ἡρακλέα μυθολογοῦσιν ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν, τῇ δὲ σελήνῃ τὸν Ἑρμῆν · λόγου γὰρ ἔργοις ἔοικε καὶ [περὶ]
σοφίας τὰ τῆς σελήνης, τὰ δ' [ἐν] ἡλίου πληγαῖς ὑπὸ E
βίας καὶ ῥώμης περαινομέναις. Οἱ δὲ Στωικοὶ τὸν μὲν ἥλιον ἐκ θαλάττης ἀνάπτεσθαι καὶ τρέφεσθαί φασι, τῇ δὲ σελήνῃ τὰ κρηναῖα καὶ λιμναῖα νάματα γλυκεῖαν ἀναπέμπειν καὶ μαλακὴν ἀναθυμίασιν.

42. Ἑβδόμῃ ⟨δ'⟩ ἐπὶ δέκα τὴν Ὀσίριδος γενέσθαι τελευτὴν Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσιν, ἐν ᾗ μάλιστα γίνεται πληρουμένη κατάδηλος ἡ πανσέληνος. Διὸ καὶ τὴν ἡμέραν ταύτην ἀντίφραξιν οἱ Πυθαγόρειοι καλοῦσι, καὶ ὅλως τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἀφοσιοῦνται · τοῦ γὰρ ἑξκαίδεκα τετραγώνου καὶ τοῦ ὀκτωκαίδεκα ἑτερομήκους, οἷς μόνοις ἀριθ-

367 D 3 καὶ σκληρῷ καταθάλπειν Madv. : κεκληρωκότα θάλπειν codd. || 5 παντάπασιν omis. E || 6 καὶ[2] omis. E || 7 οἱ Squ. : ἀεὶ codd. || 10 περὶ del. Rei. || E 1 ἐν del. Bas. || 2 περαινομέναις Baxt. : περαινομένης αAEβLv παραινομένης F || 6 δ' add. Squ.

nombres plans à avoir leur périmètre égal à leur aire[1], 17 s'interpose[2] entre eux, les sépare, interrompt leur progression (de raison 9/8) et détermine des intervalles inégaux[3]. Le nombre des années de la vie, ou, selon d'autres, du règne, d'Osiris fut de 28[4]. Or c'est la durée d'éclairement de la lune, le nombre de jours qu'elle met pour accomplir son cycle. Avec le bois qu'ils coupent[5] lors des « Funérailles d'Osiris », les Égyptiens fabriquent un coffre en forme de croissant[6] : c'est parce que la lune, lorsqu'elle s'approche du soleil, prend, au moment de son occultation, la forme d'un croissant. Le démembrement d'Osiris en quatorze morceaux[7] est destiné à figurer le nombre de jours pendant lesquels, de la pleine à la nouvelle lune, l'astre va diminuant. Et le jour où il réapparaît après s'être dégagé de la lumière du soleil et avoir dépassé cette zone, les Égyptiens l'appellent « le Bien imparfait » : car Osiris est le principe du Bien et son nom, qui a d'ailleurs plusieurs sens, exprime avant tout l'idée d'un pouvoir bénéfique, bienfaisant[8] : c'est du moins ce que disent les Égyptiens, alors qu'Herméos soutient, lui, que c'est l'autre nom du dieu, *Omphis*, qui se traduit par « bienfaiteur »[9].

43. Ils pensent qu'il y a une certaine correspondance entre les crues du Nil et les phases de la lune. En effet la hauteur maxima de la crue, à Éléphantine, est de vingt-huit coudées[10] : c'est le nombre des jours d'éclairement de la lune en son cycle mensuel ; la hauteur minima, à Mendès et à Xoïs, est de six coudées : elle correspond aux six jours qui amènent la lune à son premier ou à son dernier quartier[11] ; enfin, la hauteur moyenne, à Memphis, est normalement de quatorze coudées, ce qui correspond à la durée de la phase qui aboutit à la pleine lune.

Ils croient que l'Apis est l'image vivante d'Osiris et qu'il est engendré quand un rayon fécondant de la lune

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 293.
2. 'Αντιφράττω appartient à la fois au langage de l'arithmétique et à celui de l'astronomie.
3-11. Voir *Notes complémentaires*, p. 293-294.

μῶν ἐπιπέδων συμβέβηκε τὰς περιμέτρους ἴσας ἔχειν F
τοῖς περιεχομένοις ὑπ' αὐτῶν χωρίοις, μέσος ὁ τῶν ἑπτακαί-
δεκα παρεμπίπτων ἀντιφράττει καὶ διαζεύγνυσιν ἀπ' ἀλ-
λήλων καὶ διαιρεῖ τὸν ἐπόγδοον λόγον εἰς ἄνισα διαστή-
ματα τεμνόμενος. 'Ετῶν δ' ἀριθμὸν οἱ μὲν βιῶσαι τὸν
Ὄσιριν, οἱ δὲ βασιλεῦσαι λέγουσιν ὀκτὼ καὶ εἴκοσι · |
τοσαῦτα γάρ ἐστι φῶτα τῆς σελήνης καὶ τοσαύταις ἡμέ- 368 A
ραις τὸν αὑτῆς κύκλον ἐξελίσσει. Τὸ δὲ ξύλον ἐν ταῖς
λεγομέναις 'Οσίριδος ταφαῖς τέμνοντες κατασκευάζουσι
λάρνακα μηνοειδῆ διὰ τὸ τὴν σελήνην, ὅταν τῷ ἡλίῳ
πλησιάζῃ, μηνοειδῆ γινομένην ἀποκρύπτεσθαι. Τὸν δ' εἰς
δεκατέσσαρα μέρη τοῦ 'Οσίριδος διασπασμὸν αἰνίττονται
πρὸς τὰς ἡμέρας ἐν αἷς φθίνει μετὰ πανσέληνον ἄχρι
νουμηνίας τὸ ἄστρον. 'Ημέραν δ' ἐν ᾗ φαίνεται πρῶτον
ἐκφυγοῦσα τὰς αὐγὰς καὶ παρελθοῦσα τὸν ἥλιον « ἀτελὲς
ἀγαθόν » προσαγορεύουσιν · ὁ γὰρ Ὄσιρις ἀγαθοποιός,
καὶ τοὔνομα πολλὰ φράζει, οὐχ ἥκιστα δὲ κράτος εὐεργε-
τοῦν καὶ ἀγαθοποιόν, ὅ λέγουσι · τὸ δ' ἕτερον ὄνομα B
τοῦ θεοῦ τὸν Ὄμφιν « εὐεργέτην » ὁ 'Ερμαῖός φησι δη-
λοῦν ἑρμηνευόμενον.

43. Οἴονται δὲ πρὸς τὰ φῶτα τῆς σελήνης ἔχειν τινὰ λόγον τοῦ Νείλου τὰς ἀναβάσεις. 'Η μὲν γὰρ μεγίστη περὶ τὴν 'Ελεφαντίνην ὀκτὼ γίνεται καὶ εἴκοσι πήχεων, ὅσα φῶτα καὶ μέτρα τῶν ἐμμήνων περιόδων ἑκάστης ἐστιν · ἡ δὲ περὶ Μένδητα καὶ Ξόιν βραχυτάτη πήχεων ἓξ πρὸς τὴν διχότομον · ἡ δὲ μέση περὶ Μέμφιν, ὅταν ᾖ δικαία, δεκατεσσάρων πήχεων πρὸς τὴν πανσέληνον.

Τὸν δ' Ἆπιν εἰκόνα μὲν 'Οσίριδος ἔμψυχον εἶναι, γί- C
νεσθαι δέ, ὅταν φῶς ἐρείσῃ γόνιμον ἀπὸ τῆς σελήνης

367 F 3 ἀντιφράττει αAEβL : ἀποφρ- v ‖ 5 ἀριθμὸν : ἀριθμῶν E ‖ 368 A 4 μηνοειδῆ E : μονοειδῆ αAβLv ‖ 9 ἀτελὲς αAEβL : ἄτε v ‖ 10 ὄσιρις αAEβL : ἴσιρις v ‖ 11-B 1 εὐεργετοῦν Markl.[1] : ἐνεργοῦν codd. ‖ B 2 ὄμφιν αAEβL : ὄφιν v ‖ 8 βραχυτάτη αAβLv : βραχυτάτην E ‖ ἓξ : ἑπτὰ vult. scrib. Squ. ‖ 10 πήχέων Bern. : πηχῶν codd. ‖ C 1-2 γίνεσθαι Bern. : γενέσθαι codd.

vient se poser sur une vache en chaleur[1], ce qui, selon eux, explique que l'Apis porte, à la ressemblance de la lune en ses diverses phases, plusieurs taches claires sur le fond noir de son pelage. D'autre part, le jour de la nouvelle lune de Phaménoth, on célèbre une fête qu'on appelle « Entrée d'Osiris dans la lune » et qui marque le début du printemps[2]. Ainsi situent-ils la puissance d'Osiris dans la lune, et ils disent qu'Isis s'unit avec lui en tant que principe de la génération. C'est pourquoi ils appellent la lune « Mère du monde » et la considèrent comme bisexuée, puisqu'elle devient pleine et grosse sous l'action du soleil, mais, à son tour, répand et dissémine dans l'air des principes générateurs[3]. En effet, disent-ils, la puissance destructrice de Typhon n'a pas toujours le dessus : souvent elle est vaincue et enchaînée par le principe générateur, puis retrouve sa liberté[4] et reprend le combat contre Horus. Or celui-ci est le monde terrestre, qui ne s'affranchit jamais complètement ni de la destruction, ni de la génération[5].

44. Il en est aussi qui font du mythe une figuration allégorique des éclipses : il y a en effet éclipse de lune lorsque l'astre dans son plein, en opposition avec le soleil, pénètre dans l'ombre de la terre, comme, selon le mythe, Osiris pénètre dans son cercueil. La lune, d'autre part, n'occulte le soleil et ne le soustrait à la vue qu'au trentième jour du mois[6], sans toutefois l'anéantir complètement, tout comme Isis n'anéantit pas Typhon.

... Quand Nephthys donne le jour à Anubis, Isis le fait passer pour son fils[7] : Nephthys, c'est le monde souterrain et invisible, Isis le monde supraterrestre et visible[8] ; et le cercle d'intersection, leur frontière commune (l' « horizon ») a reçu le nom d'Anubis[9] et on le représente sous la forme d'un chien : le chien, en effet, voit aussi bien de nuit que de jour. Ainsi donc, Anubis jouit appa-

1. Cf. 20, 359 B ; 29, 362 C ; 73, 380 E ; *Quaest. Conv.* 8, 1, 3, 718 A-B, et Hérodote, II, 28, où il n'est question que d'un « rai de lumière venant du ciel » ; l'origine lunaire de cette lumière ne figure que chez des auteurs grecs tardifs.

2-9. Voir *Notes complémentaires*, p. 294-295.

καὶ καθάψηται βοὸς ὀργώσης. Διὸ καὶ τοῖς τῆς σελήνης σχήμασιν ἔοικε πολλὰ τοῦ Ἄπιδος, περιμελαινομένου τὰ λαμπρὰ τοῖς σκιεροῖς. Ἔτι ⟨δὲ⟩ τῇ νουμηνίᾳ τοῦ Φαμενὼθ μηνὸς ἑορτὴν ἄγουσιν, ἔμβασιν Ὀσίριδος εἰς τὴν σελήνην ὀνομάζοντες, ἔαρος ἀρχὴν οὖσαν. Οὕτω τὴν Ὀσίριδος δύναμιν ἐν τῇ σελήνῃ τίθενται ⟨καὶ⟩ τὴν Ἶσιν αὐτῷ γένεσιν οὖσαν συνεῖναι λέγουσι. Διὸ καὶ μητέρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι καὶ φύσιν ἔχειν ἀρσενόθηλυν οἴονται πληρουμένην ὑφ' ἡλίου καὶ κυϊσκομένην,
αὐτὴν δὲ πάλιν εἰς τὸν ἀέρα προϊεμένην γεννητικὰς ἀρχὰς D
καὶ κατασπείρουσαν· οὐ γὰρ ἀεὶ τὴν φθορὰν ἐπικρατεῖν τὴν Τυφώνειον, πολλάκις δὲ κρατουμένην ὑπὸ τῆς γενέσεως καὶ συνδεομένην αὖθις ἀναλύεσθαι καὶ διαμάχεσθαι πρὸς τὸν Ὧρον. Ἔστι δ' οὗτος ὁ περίγειος κόσμος οὔτε φθορᾶς ἀπαλλαττόμενος παντάπασιν οὔτε γενέσεως.

44. Ἔνιοι δὲ καὶ τῶν ἐκλειπτικῶν αἴνιγμα ποιοῦνται τὸν μῦθον· ἐκλείπει μὲν γὰρ ἡ σελήνη πανσέληνος ἐναντίαν τοῦ ἡλίου στάσιν ἔχοντος πρὸς αὐτὴν εἰς τὴν σκιὰν ἐμπίπτουσα τῆς γῆς, ὥσπερ φασὶ τὸν Ὄσιριν εἰς τὴν
σορόν. Αὐτὴ δὲ πάλιν ἀποκρύπτει καὶ ἀφανίζει ταῖς E
τριακάσιν, οὐ μὴν ἀναιρεῖται παντάπασι τὸν ἥλιον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν Τυφῶνα ἡ Ἶσις.

... Γεννώσης τῆς Νέφθυος τὸν Ἄνουβιν, Ἶσις ὑποβάλλεται· Νέφθυς γάρ ἐστι τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ἀφανές, Ἶσις δὲ τὸ ὑπὲρ [τὴν] γῆν καὶ φανερόν, ὁ δὲ τούτων ὑποψαύων καὶ καλούμενος ὁρίζων κύκλος, ἐπίκοινος ὢν ἀμφοῖν, Ἄνουβις κέκληται καὶ κυνὶ τὸ εἶδος ἀπεικάζεται· καὶ γὰρ ὁ κύων χρῆται τῇ ὄψει νυκτός τε καὶ ἡμέρας ὁμοίως.

368 C 5 ἔτι ⟨δὲ⟩ Baxt. : ὅτι codd. ‖ 8 καὶ add. Baxt. ‖ 9 αὐτῷ αAEβL : αὐτοῦ v ‖ 11 ὑφ' ἡλίου αAEβLv : ὑπὸ τοῦ Ἡλίου ε ὑπὸ Δηλίου (δ' ἡλίου?) F ‖ D 4 ἀναλύεσθαι Wy. : -δύεσθαι codd. ‖ E 4 ante γεννώσης lac. ind. Si. ‖ 4-5 ὑποβάλλεται αAEβL : ὑποβάλλονται v ‖ 6 τὴν del. Fähse.

remment chez les Égyptiens des mêmes attributions qu'Hécate[1] chez les Grecs, étant à la fois chthonien et olympien. D'autres pensent qu'Anubis est Cronos : ce serait pour cela, parce qu'il tire de lui et porte en lui (*kyô*) toutes choses qu'on lui a donné le nom de « chien » (*kyôn*)[2]. Ce qui est sûr, c'est que cette appellation est proscrite par les adorateurs d'Anubis. Le chien était jadis particulièrement honoré en Égypte : mais lorsque Cambyse tua l'Apis et fit jeter sa dépouille[3], aucun animal ne vint y toucher, à la seule exception du chien, et celui-ci cessa dès lors d'être le premier et le plus honoré de tous les animaux[4].

Certains enfin donnent le nom de Typhon à l'ombre de la Terre, dans laquelle, se disent-ils, la lune tombe lors de ses éclipses[5].

45. Compte tenu de tout cela, on peut dire sans absurdité que chaque théorie, prise séparément, a tort, mais que toutes ont raison en bloc. Ce n'est pas en effet la sécheresse, ou le vent, ou la mer, ou l'ombre, mais tout ce que la nature comporte de nuisible et de destructeur qu'on doit considérer comme étant une part de Typhon[6]. Car s'il ne faut pas placer dans des corps inanimés les principes de l'univers, comme Démocrite et Épicure, il ne faut pas non plus postuler, avec les Stoïciens, une Raison ou Providence unique, souveraine maîtresse de toutes choses, qui serait seule à agir sur une matière dépourvue de qualités[7]. En effet, aucune forme de mal ne saurait apparaître là où Dieu est responsable de tout, aucune forme de bien là où il n'est responsable de rien. « L'harmonie du monde, selon Héraclite, est faite de tensions opposées, comme celle d'une lyre ou d'un arc[8] ». Et, selon Euripide,

« Le bien et le mal sont inséparables,
Mais il en existe un heureux mélange »[9].

Ainsi s'explique une très vieille doctrine qui va, en

1. Cf. 379 E.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 296.
3. Cf. Hérodote, III, 29-30.
4-9. Voir *Notes complémentaires*, p. 296.

Καὶ ταύτην ἔχειν δοκεῖ παρ' Αἰγυπτίοις τὴν δύναμιν ὁ Ἄνουβις, οἷαν ἡ Ἑκάτη παρ' Ἕλλησι, χθόνιος ὢν ὁμοῦ καὶ Ὀλύμπιος. Ἐνίοις δὲ δοκεῖ Κρόνος ὁ Ἄνουβις εἶναι· διὸ πάντα τίκτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κύων ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχεν. Ἔστι δ' οὖν τοῖς σεβομένοις τὸν F
Ἄνουβιν ἀπόρρητόν τι· καὶ πάλαι μὲν τὰς μεγίστας ἐν Αἰγύπτῳ τιμὰς ὁ κύων ἔσχεν, ἐπεὶ δὲ Καμβύσου τὸν Ἆπιν ἀνελόντος καὶ ῥίψαντος οὐδὲν προσῆλθεν οὐδ' ἐγεύσατο τοῦ σώματος ἀλλ' ἢ μόνος ὁ κύων, ἀπώλεσε τὸ πρῶτος εἶναι καὶ μάλιστα τιμᾶσθαι τῶν ἑτέρων ζῴων.

Εἰσὶ δέ τινες οἱ τὸ σκίασμα τῆς γῆς, εἰς ὃ τὴν σελήνην ὀλισθάνουσαν ἐκλείπειν νομίζουσι, Τυφῶνα καλοῦντες. |

45. Ὅθεν οὐκ ἀπέοικεν εἰπεῖν, ὡς ἰδίᾳ μὲν οὐκ ὀρθῶς 369 A
ἕκαστος, ὁμοῦ δὲ πάντες ὀρθῶς λέγουσιν· οὐ γὰρ αὐχμὸν οὐδ' ἄνεμον οὐδὲ θάλατταν οὐδὲ σκότος, ἀλλὰ πᾶν ὅσον ἡ φύσις βλαβερὸν καὶ φθαρτικὸν ἔχει, μόριον τοῦ Τυφῶνος εἶναι. Οὔτε γὰρ ἐν ἀψύχοις σώμασι τὰς τοῦ παντὸς ἀρχὰς θετέον, ὡς Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος, οὔτ' ἀποίου δημιουργὸν ὕλης ἕνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν, ὡς οἱ Στωικοί, περιγινομένην ἁπάντων καὶ κρατοῦσαν. Ἀδύνατον γὰρ ἢ φλαῦρον ὁτιοῦν ὅπου πάντων, ἢ χρηστὸν ὅπου μηδενὸς ὁ θεὸς αἴτιος, ἐγγενέσθαι. « Παλίντονος » γὰρ « ἁρμονίη B
κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου » καθ' Ἡράκλειτον· καὶ κατ' Εὐριπίδην

« οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά,
ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις ὥστ' ἔχειν καλῶς. »

Διὸ καὶ παμπάλαιος αὕτη κάτεισιν ἐκ θεολόγων καὶ νομο-

368 E 10 ταύτην : τοιαύτην Baxt. || 11 οἷαν edd. : οἷα E οἷα αAβLv || F 1 ἔστι δ' οὖν αAEβL : ἔτι δ' οὖν H || 7-8 τὴν σελήνην ὀλισθάνουσαν E : τ. σ. ἣν (punct. del. α^{1}) ὀλισθάνουσαν (-αίνουσαν FL) Aβv.

369 A 5 εἶναι Baxt. : ἐστιν codd. || 6 ἀποίου Mez. : ἄποιον οὐ (ὡς ε) codd. || 9 ἢ φλαῦρον αAEβ : ἢ καὶ φλαῦρον β^{2}Lv || ὅπου Mez. : ὁμοῦ codd. || B 2 ὅκωσπερ Wy. : ὅπωσπερ αAEβL ὅπως περὶ v ὅπερ περὶ F.

descendant le temps, des théologues et des législateurs aux poètes et aux philosophes. L'origine en est anonyme, mais elle provoque une conviction forte et tenace, et on la trouve largement diffusée chez les Barbares comme chez les Grecs, aussi bien dans l'histoire et les traditions que dans les rituels de consécration ou d'offrande. Cette doctrine, c'est que l'univers n'est pas abandonné à lui-même, flottant dans l'espace, sans intelligence, sans raison, sans pilote, mais qu'il n'est pas non plus commandé et dirigé comme au gouvernail ou sous la contrainte d'un mors[1] par la seule Raison ; si la nature produit souvent des composés de bien et de mal, mieux, et pour tout dire d'un mot, si elle ne produit rien ici-bas qui soit sans mélange, ce n'est pas qu'un serveur unique, puisant dans deux tonneaux, nous verse des boissons panachées, comme au cabaret[2] : deux principes antagonistes sont en action, deux forces opposées, dont l'une mène vers la droite, sans écarts, et dont l'autre cherche à faire rebrousser chemin et tire en arrière. C'est à elles que notre vie doit d'être un mixte[3], et le monde, sinon dans sa totalité, du moins dans cette partie terrestre et jusqu'à la lune inclusivement, d'être irrégulier, divers et susceptible de toutes sortes de changements. Car si dans la nature rien ne se produit sans cause, et si le Bien ne peut être la cause du Mal, la nature a nécessairement en elle, comme pour le Bien, un principe originel propre au Mal.

46. Telle est l'opinion des plus grands esprits, les uns croyant en l'existence de deux dieux en quelque sorte rivaux, l'un artisan du Bien, l'autre artisan du Mal, les autres appelant « dieu » le meilleur des deux, et l'autre « démon »[4]. C'est le cas, par exemple, du Mage Zoroastre[5], qui vécut, selon les historiens, cinq mille ans avant la Guerre de Troie. Il appelait le premier Hôromazès et le second Arimanios[6]. Il ajoutait que, parmi les sensibles, c'est à la lumière que celui-là res-

1. Même association d'images dans les *Moral.* 767 E et la *Vie d'Alexandre* 668 B. Il s'agit probablement de la réminiscence d'un vers de Sophocle (*Fr.* 785 Nauck[2]).

2-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 296-297.

θετῶν εἴς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα, τὴν ἀρχὴν ἀδέσποτον ἔχουσα, τὴν δὲ πίστιν ἰσχυρὰν καὶ δυσεξάλειπτον, οὐκ ἐν λόγοις μόνον οὐδ' ἐν φήμαις, ἀλλ' ἔν τε τελεταῖς ἔν τε θυσίαις καὶ βαρβάροις καὶ Ἕλλησι πολλαχοῦ περιφερομένη, ὡς οὔτ' ἄνουν καὶ ἄλογον καὶ ἀκυβέρνητον αἰωρεῖται τῷ αὐτομάτῳ τὸ πᾶν, οὔθ' εἷς ἐστιν C
ὁ κρατῶν καὶ κατευθύνων ὥσπερ οἴαξιν ἤ τισι πειθηνίοις χαλινοῖς λόγος, ἀλλὰ πολλὰ καὶ μεμιγμένα κακοῖς καὶ ἀγαθοῖς, μᾶλλον δὲ μηδέν, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, ἄκρατον ἐνταῦθα τῆς φύσεως φερούσης, οὐ δυεῖν πίθων εἷς ταμίας ὥσπερ νάματα τὰ πράγματα καπηλικῶς διανέμων ἀνακεράννυσιν ἡμῖν, ἀλλ' ἀπὸ δυεῖν ἐναντίων ἀρχῶν καὶ δυεῖν ἀντιπάλων δυνάμεων, τῆς μὲν ἐπὶ τὰ δεξιὰ καὶ κατ' εὐθεῖαν ὑφηγουμένης, τῆς δ' ἔμπαλιν ἀναστρεφούσης καὶ ἀνακλώσης, ὅ τε βίος μικτὸς ὅ τε κόσμος, εἰ καὶ μὴ πᾶς, ἀλλ' ὁ περίγειος οὗτος καὶ μετὰ σελήνην ἀνώμαλος καὶ ποικίλος γέγονε καὶ μεταβολὰς πάσας δεχόμενος. Εἰ γὰρ D
οὐθὲν ἀναιτίως πέφυκε γενέσθαι, αἰτίαν δὲ κακοῦ τἀγαθὸν οὐκ ἂν παράσχοι, δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχὴν ὥσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὴν φύσιν ἔχειν.

46. Καὶ δοκεῖ τοῦτο τοῖς πλείστοις καὶ σοφωτάτοις· νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν [γὰρ] ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν· οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα θεόν, τὸν δ' ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν, ὥσπερ Ζωροάστρης ὁ μάγος, ὃν πεντακισχιλίοις ἔτεσι τῶν Τρωικῶν γεγονέναι πρεσβύτερον ἱστοροῦσιν. Οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὡρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ E
προσαπεφαίνετο τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθη-

369 C 2 κατευθύνων αAEβL : διευθύνων v ‖ 5 δυεῖν αAEβL : δυοῖν v. ‖ 5 et 7 δυεῖν (4 et 2) αAEβL : δυοῖν v ‖ 8 καὶ omis. v ‖ 9 ὑφηγουμένης αAEβL : ἀφηγ. v ‖ D 3 παράσχοι in ras. A[2]E : παράσχη αAβLv ‖ ∠ γὰρ del. Markl.[1] ‖ 9 ζωροάστρης u (*et Vit. Num.* 4) : ζωροάστρις cett. codd.

semble le plus, et celui-ci aux ténèbres et à l'ignorance, et qu'entre les deux il y a Mithra[1] (c'est la raison pour laquelle les Perses appellent Mithra « le Médiateur »). Zoroastre a prescrit en l'honneur d'Hôromazès des sacrifices votifs et d'actions de grâce, pour Arimanios des sacrifices apotropaïques et lugubres. Par exemple, on pile dans un mortier une herbe appelée *omômi*[2] en invoquant Hadès et les ténèbres, on y ajoute le sang d'un loup égorgé, puis on va jeter le mélange dans un endroit sans soleil. Les Perses croient en effet que certaines plantes appartiennent au dieu bon, d'autres au démon mauvais ; que, parmi les animaux, le chien, les oiseaux et le hérisson, par exemple, appartiennent au dieu bon, et le rat d'eau[3] à l'autre, au principe mauvais : c'est pour cette raison qu'ils félicitent quiconque en a tué un très grand nombre. **47.** Cependant les Perses font, eux aussi, sur les dieux plus d'un récit mythique, dont voici des exemples : Hôromazès est né de la lumière la plus pure, Arimanios des ténèbres, et ils se font la guerre. Hôromazès créa six dieux : le premier est le dieu de la bonté, le second celui de la vérité, le troisième celui de l'équité civile, les trois autres, respectivement, les dieux de la sagesse et de la richesse et, enfin, le créateur des douces joies de la vertu[4]. Mais six nouveaux dieux furent créés par Arimanios pour leur servir d'antagonistes[5]. Puis Hôromazès grandit jusqu'à tripler sa taille, vint se placer à une distance du soleil égale à la distance du soleil à la Terre[6], et orna d'astres le firmament[7] ; il en plaça un en avant de tous les autres, en position de gardien et de surveillant, Sirius[8]. Puis il créa vingt-quatre autres dieux[9] et les mit dans un œuf. Mais ceux qu'Arimanios produisit de son côté, en nombre égal, percèrent l'œuf par le haut et s'y introduisirent[10], ce qui explique que le Mal et le Bien soient mêlés. Mais un jour viendra — il est déjà fixé — où Arimanios,

1. Mithra était, sous l'un de ses aspects, le dieu de l'air, qu'envahissent tour à tour la lumière et les ténèbres. Il y a là comme une atténuation du dualisme grâce à une puissance médiatrice, ce qui est tout à fait conforme au sens profond du platonisme, dont Plutarque va s'inspirer.

2-10. Voir *Notes complémentaires*, p. 297.

τῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ' ἀμφοῖν
τὸν Μίθρην εἶναι · διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην
ὀνομάζουσιν · ἐδίδαξε ⟨δὲ⟩ τῷ μὲν εὐκταῖα θύειν καὶ
χαριστήρια, τῷ δ' ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά. Πόαν γάρ
τινα κόπτοντες ὄμωμι καλουμένην ἐν ὅλμῳ τὸν Ἅιδην
ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον, εἶτα μίξαντες αἵματι λύκου
σφαγέντος εἰς τόπον ἀνήλιον ἐκφέρουσι καὶ ῥίπτουσι.
Καὶ γὰρ τῶν φυτῶν νομίζουσι τὰ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ,
τὰ δὲ τοῦ κακοῦ δαίμονος εἶναι, καὶ τῶν ζῴων ὥσπερ κύνας F
καὶ ὄρνιθας καὶ χερσαίους ἐχίνους τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ δὲ
φαύλου μῦς ἐνύδρους εἶναι · διὸ καὶ τὸν κτείναντα πλεί-
στους εὐδαιμονίζουσιν. **47.** Οὐ μὴν ⟨ἀλλὰ⟩ κἀκεῖνοι
πολλὰ μυθώδη περὶ τῶν θεῶν λέγουσιν, οἷα καὶ ταῦτ' ἐστίν.
Ὁ μὲν Ὡρομάζης ἐκ τοῦ καθαρωτάτου φάους, ὁ δ' Ἀρει-
μάνιος ἐκ τοῦ ζόφου γεγονὼς πολεμοῦσιν ἀλλήλοις ·
καὶ ὁ μὲν ἓξ θεοὺς ἐποίησε, | τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, 370 A
τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τῶν δὲ
λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ
τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν · ὁ δὲ τούτοις ὥσπερ
ἀντιτέχνους ἴσους τὸν ἀριθμόν. Εἶθ' ὁ μὲν Ὡρομάζης
τρὶς ἑαυτὸν αὐξήσας ἀπέστησε τοῦ ἡλίου τοσοῦτον, ὅσον
ὁ ἥλιος τῆς γῆς ἀφέστηκε, καὶ τὸν οὐρανὸν ἄστροις ἐκόσ-
μησεν · ἕνα δ' ἀστέρα πρὸ πάντων οἷον φύλακα καὶ
προόπτην ἐγκατέστησε, τὸν Σείριον. Ἄλλους δὲ ποιήσας
τέσσαρας καὶ εἴκοσι θεοὺς εἰς ᾠὸν ἔθηκεν. Οἱ δ' ἀπὸ τοῦ
Ἀρειμανίου γενόμενοι καὶ αὐτοὶ τοσοῦτοι διατρήσαντες
τὸ ᾠὸν ἄνω ⟨εἰσέδυσαν⟩, ὅθεν ἀναμέμικται τὰ κακὰ B
τοῖς ἀγαθοῖς. Ἔπεισι δὲ χρόνος εἱμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρει-
μάνιον λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμὸν ὑπὸ τούτων ἀνάγκη

369 E 5 δὲ add. Mez. ‖ F 3 μῦς Squ. ex 670 D : τοὺς codd. ‖ 4 ἀλλὰ add. Rei.

370 A 10 ἀπὸ αAEβL : ὑπὸ v ‖ B 1 ἄνω scripsi : γανωθὲν codd. (γ prae ανωθεν addidisse videtur L) ‖ εἰσέδυσαν add. Babb. (lacunam inter γαν et ωθεν indic. Xyl.) ‖ 2-3 ἀρειμάνιον αEβLv : ἀριμάνιον A.

porteur de peste et de famine[1], sera victime de ces fléaux et ne pourra échapper à la destruction et à l'anéantissement[2]. Alors la Terre ne sera plus qu'une vaste plaine uniforme, il n'y aura plus qu'un seul mode de vie, qu'une seule forme de gouvernement, tous les hommes seront heureux et parleront la même langue[3]. Théopompe[4] dit que, d'après les Mages, chacun des deux dieux doit à tour de rôle dominer, puis être dominé, pendant trois mille ans, mais que, pendant une autre période de trois mille ans, ils doivent s'affronter, se faire la guerre et se neutraliser mutuellement[5], jusqu'au jour où, finalement, Hadès aura le dessous : alors les hommes seront heureux, ils n'auront plus besoin de nourriture et ils ne projetteront plus d'ombre. Le dieu qui aura produit ce résultat restera alors inactif et se reposera pendant une durée qui, par rapport à la durée totale du cycle, n'est pas longue — qui correspond, en somme, à l'échelle humaine[6], à un temps de repos moyen. Telle est la mythologie des Mages.

48. Les Chaldéens[7], eux, déclarent que parmi les planètes, qu'ils appellent « divinités de la naissance »[8], deux sont bénéfiques, deux maléfiques, et les trois autres intermédiaires, à la fois bonnes et mauvaises. Quant aux Grecs, leurs croyances sont, je pense, bien connues de tous : à Zeus Olympien ils attribuent tout ce qui est bon et à Hadès tout ce qui est maudit[9] ; ils racontent qu'Harmonie est la fille d'Aphrodite et d'Arès[10], celui-ci étant farouche et querelleur, celle-là douce et tutélaire.

Tu remarqueras que les philosophes sont d'accord avec ces croyances : Héraclite, sans détour, appelle la guerre « mère, reine et maîtresse de toutes choses » et dit que lorsqu'Homère souhaite

« que la discorde disparaisse du monde des dieux
[comme du monde des hommes »[11],

« il ne voit pas qu'il maudit l'origine de tout ce qui existe, puisque tout naît du combat et de l'antagonisme[12] ; il dit aussi : « le soleil ne franchira pas les limites de son domaine ; autrement les Érinyes, auxiliaires de

1-12. Voir *Notes complémentaires*, p. 297-298.

φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι, τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμαλῆς γενομένης, ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι. Θεόπομπος δέ φησι κατὰ τοὺς μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν, τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον, τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι μήτε τροφῆς δεομένους μήτε σκιὰν ποιοῦντας, τὸν δὲ ταῦτα μηχανη- C
σάμενον θεὸν ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, ὅλως μὲν οὐ πολὺν [τῷ θεῷ], ὥσπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον. Ἡ μὲν οὖν μάγων μυθολογία τοιοῦτον ἔχει τρόπον.

48. Χαλδαῖοι δὲ τῶν πλανήτων, οὓς θεοὺς γενεθλίους καλοῦσι, δύο μὲν ἀγαθουργούς, δύο δὲ κακοποιούς, μέσους δὲ τοὺς τρεῖς ἀποφαίνουσι καὶ κοινούς. Τὰ δ' Ἑλλήνων πᾶσί που δῆλα, τὴν μὲν ἀγαθὴν Διὸς Ὀλυμπίου μερίδα, τὴν δ' ἀποτρόπαιον Ἅιδου ποιουμένων, ἐκ δ' Ἀφροδίτης καὶ Ἄρεος Ἁρμονίαν γεγονέναι μυθολογούντων, ὧν ὁ μὲν ἀπηνὴς καὶ φιλόνεικος, ἡ δὲ μειλίχιος καὶ γενέθλιος.

Σκόπει δὲ τοὺς φιλοσόφους τούτοις συμφερομένους. D
Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς « πόλεμον » ὀνομάζει « πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων, » καὶ τὸν μὲν Ὅμηρον εὐχόμενον

« ἔκ τε θεῶν » ἔριν « ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι »

« λανθάνειν » φησὶ « τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων, ἥλιον δὲ μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσήκοντας ὅρους · εἰ δὲ μή,

370 B 10 ἀπολείπεσθαι : ἀπολεῖσθαι Markl.[1] ‖ C 2 χρόνον αAEv : χρόνῳ βL ‖ ὅλως scripsi (*R. É. G.* 92 (1979), p. 109-110) : καλῶς codd. ‖ 3 τῷ θεῷ del. Si ‖ 5 οὓς Wy. : τοὺς codd. ‖ γενεθλίους Wy. : γενέσθαι οὓς codd. ‖ 8 ὀλυμπίου αAEβLv : ὀλυμπίον (sic) F ‖ 9 ἀποτρόπαιον Markl.[1] : ἀποτροπαίου codd. ‖ 10 ἄρεος v : ἄρεως αAEβL ‖ μυθολογούντων Bern. : μυθολογοῦνται codd.

Diké, sauront le retrouver »[1]. Empédocle appelle le principe bienfaisant « Amitié », « Affection », souvent aussi « Harmonie au grave maintien », et le principe mauvais « Discorde pernicieuse », « Combat sanglant »[2]. Les Pythagoriciens usent d'une grande variété de termes : ils disent pour désigner le principe bienfaisant : l'Un, le Limité, l'Immobile, le Droit, l'Impair, le Carré, l'Égal, le Dextre, le Brillant, et pour désigner le principe malfaisant : la Dyade, l'Illimité, le Mobile, le Courbe, le Pair, l'Oblong, l'Inégal, le Sénestre, le Sombre, et ils y voient les principes de la génération[3]. Anaxagore oppose l'Esprit et l'Illimité[4], Aristote la Forme et la Privation[5]. Quant à Platon, il emploie souvent des termes obscurs et enveloppés et appelle les deux principes opposés respectivement le « Même » et l' « Autre »[6]. Mais dans les *Lois*, qui sont un ouvrage de vieillesse, il laisse de côté énigmes et symboles et dit expressément que le monde n'est pas mû par une âme unique, mais par plusieurs âmes, plus de deux peut-être, au moins deux en tout cas. L'une est bienfaisante, l'autre lui est opposée et produit des effets opposés[7]. Il admet entre les deux une sorte de troisième nature, qui n'est ni inanimée, ni irrationnelle, ni dépourvue d'un mouvement propre, comme on le croit parfois, mais qui, tout en dépendant des deux autres, tend sans cesse vers la meilleure, la désire et la poursuit[8]. C'est ce qu'établira la suite de cet ouvrage, où l'on tentera de concilier la théologie égyptienne et cette philosophie en particulier.

49. La naissance et la constitution de notre monde

1. D. K. 22 B 94 ; cf. *Moral.* 604 A.
2. D. K. 31 B 17, 18 et 122 ; cf. *Moral.* 474 B.
3. La liste de Plutarque coïncide à peu près avec celle qu'Aristote (*Métaph.* I, 5, 985 B, 23 sq.) attribue aux Pythagoriciens. Il y manque toutefois le couple Mâle/Femelle, omission explicable dès lors que tous les couples d'opposés sont considérés comme les principes de la génération : cf. *Moral.* 881 E.
4. Voir ***Notes complémentaires***, p. 298.
5. Abus de mots : la « privation », loin d'être un principe opposé à la forme, est attente de la forme : « elle est, d'une certaine façon, forme » (Aristote, ***Phys.*** II, 1, 193 B 19).

6-8. Voir ***Notes complémentaires***, p. 298.

Ἐρινύας μιν Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν. » Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὴν μὲν ἀγαθουργὸν ἀρχὴν « Φιλότητα » καὶ « Φιλίαν », πολλάκις δ' « Ἁρμονίαν » καλεῖ « θεμερῶπιν », τὴν δὲ χείρονα « Νεῖκος οὐλόμενον » καὶ « Δῆριν αἱματόεσσαν ». E
⟨Καὶ⟩ οἱ μὲν Πυθαγορικοὶ διὰ πλειόνων ὀνομάτων κατηγοροῦσι τοῦ μὲν ἀγαθοῦ τὸ ἕν, τὸ πεπερασμένον, τὸ μένον, τὸ εὐθύ, τὸ περισσόν, τὸ τετράγωνον, τὸ ἴσον, τὸ δεξιόν, τὸ λαμπρόν, τοῦ δὲ κακοῦ τὴν δυάδα, τὸ ἄπειρον, τὸ φερόμενον, τὸ καμπύλον, τὸ ἄρτιον, τὸ ἑτερόμηκες, τὸ ἄνισον, τὸ ἀριστερόν, τὸ σκοτεινόν, ὡς ταύτας ἀρχὰς γενέσεως ὑποκειμένας· Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καὶ ἄπειρον, Ἀριστοτέλης δὲ τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ στέρησιν, Πλάτων δὲ πολλαχοῦ μὲν οἷον ἐπηλυγαζόμενος καὶ παρακαλυπτόμενος τῶν ἐναντίων ἀρχῶν τὴν μὲν ταὐτὸν ὀνομάζει, τὴν δὲ θάτερον· ἐν δὲ τοῖς Νόμοις ἤδη πρεσβύτερος ὢν οὐ δι' αἰ- F
νιγμῶν οὐδὲ συμβολικῶς, ἀλλὰ κυρίοις ὀνόμασιν οὐ μιᾷ ψυχῇ φησι κινεῖσθαι τὸν κόσμον, ἀλλὰ πλείοσιν ἴσως, δυεῖν δὲ πάντως οὐκ ἐλάττοσιν· ὧν τὴν μὲν ἀγαθουργὸν εἶναι, τὴν δ' ἐναντίαν ταύτῃ καὶ τῶν ἐναντίων δημιουργόν· ἀπολείπει δὲ καὶ τρίτην τινὰ μεταξὺ φύσιν οὐκ ἄψυχον οὐδ' ἄλογον οὐδ' ἀκίνητον ἐξ αὑτῆς, ὥσπερ ἔνιοι νομίζουσιν, ἀλλ' ἀνακειμένην ἀμφοῖν ἐκείναις, | ἐφιεμένην δὲ τῆς ἀμείνο- 371 A
νος ἀεὶ καὶ ποθοῦσαν καὶ διώκουσαν, ὡς τὰ ἐπιόντα δηλώσει τοῦ λόγου τὴν Αἰγυπτίων θεολογίαν μάλιστα ταύτῃ τῇ φιλοσοφίᾳ συνοικειοῦντος.

49. Μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ

370 D 9 Ἐρινύας Mouraviev : γλώττας αAEβL γλώττης v ‖ μιν δίκης αAEβL : μηνοδίκης v ‖ 11 καλεῖ θεμερῶπιν Bentl. : καλεῖσθαι μέροπι αAEβLv (μέροπιν ut vid. H) ‖ E 2 καὶ add. Po. ‖ 3 τὸ πεπερ. E² : πεπερ. αAEβLv ‖ 4 τὸ ἴσον ss. m² omis αAEβLv ‖ 7 ὡς Markl.² : ὥστε codd. ‖ 10 ἐπηλυγαζόμενος edd. : ἐπιλυγιζ. codd. ‖ παρακαλυπτόμενος αAEβv : παρακυπτόμενος L (παρακρυπτόμενος Xyl.) ‖ F 3 δυεῖν E : δυοῖν αAβLv ‖ 4 ὧν Squ. : ὅθεν codd.
371 A 3 αἰγυπτίων Ev : αἰγυπτίαν αAβL.

est le résultat mixte de l'action de deux forces qui s'opposent sans être égales pour autant : la suprématie appartient à la force bénéfique, mais il est impossible que la force mauvaise disparaisse complètement, car elle est profondément implantée dans le corps et, pareillement, dans l'âme de l'Univers[1]. Éternellement elle poursuit la force du Bien de sa haine et de ses attaques. Eh bien, dans l'âme du monde, l'intelligence, la raison, souverain guide de toute excellence, c'est Osiris et ce qu'il y a, dans la terre, les vents, les eaux, le ciel et les astres, d'ordre, de stabilité et de santé : retour des saisons, température de l'air, cycles de révolution, tout cela est l'émanation et l'image sensible d'Osiris[2]. Typhon, en revanche, c'est, dans l'âme, l'élément affectible, titanique, irraisonnable, instable et, dans le corps du monde, ce qu'il y a de périssable, de malsain, de désordonné : dérèglement des saisons, intempéries, éclipses du soleil, occultations de la lune, tous ces phénomènes sont comme les dérobades et les emportements de Typhon. Et le nom de *Seth* que les Égyptiens donnent à Typhon le dit bien : il désigne « ce qui tyrannise et opprime », mais signifie le plus souvent « tête à queue » ou encore « soubresaut »[3]. Il y a aussi *Bébôn* : certains y voient le nom d'un compagnon de Typhon, mais, selon Manéthon, c'est Typhon lui-même qu'on appelle aussi « Bébôn » : or ce nom signifie « obstacle », « empêchement », ce qui veut indiquer que le pouvoir de Typhon s'oppose au cours et à l'accomplissement normal des choses[4].

50. C'est pour cela qu'on lui donne en partage le plus stupide des animaux domestiques, l'âne, et les plus féroces des animaux sauvages, le crocodile[5] et l'hippopotame[6]. Nous avons parlé de l'âne plus haut[7]. Pour ce qui est de l'hippopotame, on montre à Hermopolis une statue de Typhon qui a la forme d'un de

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 298-299.
3. Cf. 367 D et 376 A-B. Ἐκδρομαί, ἀφηνιασμοί, ἀναστροφή, ὑπερπήδησις sont des termes d'équitation. L'équivalent technique de ὑπερπήδησις est « saut de mouton » : le cheval rue et se cabre, en général plusieurs fois de suite, pour désarçonner son cavalier.
4-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 299.

σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν, δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν · ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντὸς ἀεὶ πρὸς τὴν βελτίονα ⟨δυσμεναίνουσαν⟩ καὶ δυσμαχοῦσαν. Ἐν μὲν οὖν τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος Ὄσιρίς ἐστιν, ἐν δὲ γῇ καὶ πνεύμασι καὶ ὕδασι καὶ οὐρανῷ καὶ ἄστροις τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκὸς καὶ ὑγιαῖνον ὥραις καὶ κράσεσι καὶ περιόδοις Ὀσίριδος B
ἀπορροὴ καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη · Τυφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον, τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκηρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ἀωρίαις καὶ δυσκρασίαις καὶ κρύψεσιν ἡλίου καὶ ἀφανισμοῖς σελήνης οἷον ἐκδρομαὶ καὶ ἀφηνιασμοὶ [καὶ] Τυφῶνος · καὶ τοὔνομα κατηγορεῖ τὸ Σήθ, ᾧ τὸν Τυφῶνα καλοῦσι · φράζει μὲν τὸ ⟨κατα⟩δυναστεῦον καὶ καταβιαζόμενον, φράζει δὲ τὸ πολλάκις ἀναστροφὴν καὶ πάλιν ὑπερπήδησιν. Βέβωνα δέ τινες μὲν ἕνα τῶν τοῦ Τυφῶνος ἑταίρων γεγονέναι λέγουσιν, Μανεθὼς ⟨δ'⟩ αὐτὸν C
τὸν Τυφῶνα καὶ Βέβωνα καλεῖσθαι · σημαίνει δὲ τοὔνομα κάθεξιν ἢ κώλυσιν, ὡς τοῖς πράγμασιν ὁδῷ βαδίζουσι καὶ πρὸς ὃ χρὴ φερομένοις ἐνισταμένης τῆς τοῦ Τυφῶνος δυνάμεως.

50. Διὸ καὶ τῶν μὲν ἡμέρων ζῴων ἀπονέμουσιν αὐτῷ τὸ ἀμαθέστατον, ὄνον · τῶν δ' ἀγρίων τὰ θηριωδέστατα, κροκόδειλον καὶ τὸν ποτάμιον ἵππον. Περὶ μὲν ⟨οὖν⟩ τοῦ ὄνου προδεδηλώκαμεν · ἐν Ἑρμοῦ πόλει δὲ Τυφῶνος ἄγαλμα δεικνύουσιν ἵππον ποτάμιον, ἐφ' οὗ

371 A 10 δυσμεναίνουσαν addidi ‖ B 3 ἔμπληκτον Xyl. : ἐπίκλητον codd. ‖ 5 ἀωρίαις Baxt. : αἰθρίαις ut vid. A^2FH ἀθρίαις αAEβL ἀθροίαις v ‖ 6 ἀφηνιασμοὶ Markl.[1] : ἀφανισμοὶ codd. ‖ καὶ del. Wy. (forte lacuna coniicienda) ‖ 6-7 τυφῶνος αAEβv : τυφῶνες $β^2$L ‖ 7 ᾧ Xyl. (ὃ Rei.) : αὖ codd. ‖ 8 φράζει μὲν $β^2$Lv : φρ. δὲ AEβ ‖ κατα- add. edd. ‖ 10 βέβωνα αAE : βεβαιῶνα βL βέβονα v ‖ C 1 Μανεθὼς Markl.[2] : μάνεθος codd. ‖ δ' add. Markl.[1] ‖ 1-2 ἀυτὸν τὸν v : αὖ τὸν αAEβL ‖ 9 οὖν add. Markl.[1].

ces animaux, sur le dos duquel se tient un faucon aux prises avec un serpent. L'hippopotame représente Typhon et le faucon le pouvoir et le commandement. Typhon cherche souvent à s'en emparer par la force, mais il doit subir sans cesse les tourments qu'inflige sa propre méchanceté. Pour la même raison, lors du sacrifice célébré le 7 du mois de Tybi[1], appelé « Jour où Isis revient de Phénicie »[2], on imprime sur les galettes consacrées l'image d'un hippopotame enchaîné. Enfin, c'est la coutume à Apollinopolis que chaque habitant, sans exception, mange du crocodile; certain jour de l'année, on en capture autant qu'on peut, on les tue et on les jette devant le temple[3]. On dit pour expliquer cette coutume que Typhon se changea en crocodile pour échapper à Horus[4]. D'une façon générale, les Égyptiens voient dans les animaux, les plantes et les événements dangereux et funestes l'œuvre, le domaine et les mouvements de Typhon[5].

51. Au contraire, les deux signes qui représentent Osiris sont un œil et un sceptre[6], emblèmes, respectivement, de la prévoyance et du pouvoir. De la même façon, Homère, en donnant à Zeus, maître et roi de l'univers, le titre d' « arbitre suprême »[7], désigne apparemment par le mot « suprême » son pouvoir et par le mot « arbitre » sa prudence et sa sagesse. Souvent aussi on représente le dieu par un faucon[8] : c'est que le faucon se distingue par l'acuité de sa vue[9] et par la rapidité de son vol, et que sa nature lui permet de vivre de peu. On dit aussi qu'il survole les cadavres abandonnés sans sépulture et leur répand de la terre sur les yeux[10]. Enfin, lorsqu'il s'abat sur le fleuve pour boire, il tient droite son aile et ne la replie que quand il a fini : on voit par là qu'il est sauvé et qu'il a échappé au crocodile[11]; s'il se fait prendre, son aile reste comme elle était, toute droite. Les Égyptiens montrent aussi partout des statues d'Osiris anthropomorphes, le sexe érigé[12] : cela, à cause

1. Le 2 janvier.
2-12. Voir *Notes complémentaires*, p. 299-300.

βέβηκεν ἱέραξ ὄφει μαχόμενος, τῷ μὲν ἵππῳ τὸν Τυφῶνα δεικνύντες, τῷ δ' ἱέρακι δύναμιν καὶ ἀρχήν, ἣν βίᾳ κτώμενος D
ὁ Τυφὼν πολλάκις οὐκ ἀνίεται ταραττόμενος ὑπὸ τῆς κακίας καὶ ταράττων. Διὸ καὶ θύοντες ἑβδόμῃ τοῦ Τυβὶ μηνός, ἣν καλοῦσιν ἄφιξιν Ἴσιδος ἐκ Φοινίκης, ἐπιπλάττουσι τοῖς ποπάνοις ἵππον ποτάμιον δεδεμένον. Ἐν δ' Ἀπόλλωνος πόλει νενομισμένον ἐστὶ κροκοδείλου φαγεῖν πάντως ἕκαστον · ἡμέρᾳ δὲ μιᾷ θηρεύσαντες ὅσους ἂν δύνωνται καὶ κτείναντες ἀπαντικρὺ τοῦ ἱεροῦ προβάλλουσι καὶ λέγουσιν ὡς ὁ Τυφὼν τὸν Ὧρον ἀπέδρα κροκόδειλος γενόμενος, πάντα καὶ ζῷα καὶ φυτὰ καὶ πάθη τὰ φαῦλα
καὶ βλαβερὰ Τυφῶνος ἔργα καὶ μέρη ⟨καὶ⟩ κινήματα E
ποιούμενοι.

51. Τὸν δ' Ὄσιριν αὖ πάλιν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν, ὧν τὸ μὲν τὴν πρόνοιαν ἐμφαίνει, τὸ δὲ τὴν δύναμιν, ὡς Ὅμηρος τὸν ἄρχοντα καὶ βασιλεύοντα πάντων « Ζῆν' ὕπατον καὶ μήστωρα » καλῶν [καὶ] ἔοικε τῷ μὲν ὑπάτῳ τὸ κράτος αὐτοῦ, τῷ δὲ μήστωρι τὴν εὐβουλίαν καὶ τὴν φρόνησιν σημαίνειν. Γράφουσι ⟨δὲ⟩ καὶ ἱέρακι τὸν θεὸν τοῦτον πολλάκις · εὐτονίᾳ γὰρ ὄψεως ὑπερβάλλει καὶ πτήσεως ὀξύτητι καὶ διοικεῖν αὑτὸν ἐλαχίστῃ τῇ τροφῇ πέφυκε. Λέγεται δὲ καὶ νεκρῶν ἀτάφων ὄμμασι γῆν ὑπερπετόμενος ἐπιβάλλειν · ὅταν δὲ πιούμενος ἐπὶ
τὸν ποταμὸν καταίρῃ, τὸ πτερὸν ἵστησιν ὀρθόν · πιὼν F
δὲ κλίνει τοῦτο πάλιν · ᾧ δῆλός ἐστι σεσωσμένος καὶ διαπεφευγὼς τὸν κροκόδειλον · ἂν γὰρ ἁρπασθῇ, μένει τὸ πτερὸν ὥσπερ ἔστη πεπηγός. Πανταχοῦ δὲ καὶ ἀνθρωπόμορφον Ὀσίριδος ἄγαλμα δεικνύουσιν ἐξορθιάζον τῷ

371 D 2 ἀνίεται Markl.[1] : ἀνιᾶται codd. ‖ ταραττόμενος αAEβL : καταρόμενος v ‖ 10 καὶ[1] αAEβL : τὰ v ‖ E 1 καὶ add. Ald[2] ‖ 4 ἐμφαίνει L : ἐμφαίνειν αAEβv (forte recte) ‖ 6 καὶ del. Steph. ‖ 7 μήστωρι αAEβLv : μήστορι F ‖ 8 δὲ add. Rei. ‖ 10 ἐλαχίστῃ Wy. : ἐλάχιστα codd. ‖ 11 ὄμμασι : σώμασι Xyl. ‖ F 1 τὸν ποταμὸν αAEβv : τῶν ποταμῶν L ‖ καταίρῃ AEβv : καταίρει αA[1]L ‖ τὸ omis. A[1]αv.

du pouvoir générateur et fécondant du dieu. On revêt ses effigies d'un vêtement couleur de flamme[1] parce qu'on pense que le soleil est le corps de la puissance bénéfique, et la lumière l'apparence de l'essence intelligible. Aussi bien est-ce un légitime ridicule qui s'attache à ceux qui attribuent l'orbe solaire à Typhon[2], qui n'a pas d'affinité avec quoi que ce soit de lumineux et de salutaire, ni avec l'ordre, la génération, le mouvement comportant régularité et rationalité, et a pour attributs leurs contraires. Quant à la sécheresse, qui détruit quantité d'animaux et de plantes, il ne faut pas la considérer comme l'effet du soleil, mais comme celui des vents et des eaux dont la combinaison, dans la terre comme dans l'air, est perturbée par les intempéries, chaque fois que la puissance sans règle et sans limite impose le désordre et épuise l'évaporation[3].

52. Dans les hymnes sacrés adressés à Osiris, les Égyptiens invoquent « celui qui se cache dans les bras du soleil (Hélios) »[4], et le trente du mois Epiphi, jour où la lune et le soleil sont alignés[5], ils fêtent la « Naissance des yeux d'Horus », parce qu'ils considèrent non seulement la lune, mais le soleil comme l'œil et l'éclat du regard d'Horus[6]. Le vingt-trois du mois de Phaophi[7], après l'équinoxe d'automne, ils célèbrent l' « Anniversaire du bâton du soleil », marquant par là que le soleil a, en quelque sorte, besoin d'appui et de soutien, alors qu'il perd peu à peu sa chaleur et sa lumière, et qu'il s'éloigne de nous, déclinant, penché sur l'horizon. De plus, au solstice d'hiver, ils font faire sept fois à la vache le tour du temple du soleil, et cette procession circulaire est appelée « Recherche d'Osiris » parce qu'en hiver la déesse est avide d'eau ; on fait sept tours parce qu'il

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 300.
4. Dans l'art amarnien, les rayons solaires sont représentés comme des bras. L'intimité qui exista, sous le règne d'Aménophis IV, entre les fidèles et le dieu-soleil peut s'être manifestée par une image semblable dans la littérature et le culte osiriens. Rappelons aussi que l'idée de secret, d'occultation s'attachait au nom du dieu solaire Amon (cf. *supra*, 354 C-D).
5-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 300-301.

αἰδοίῳ διὰ τὸ γόνιμον καὶ τὸ τρόφιμον. Ἀμπεχόνῃ δὲ φλογοειδεῖ στέλλουσιν αὐτοῦ τὰς εἰκόνας, | ἥλιον σῶμα 372 A
τῆς τἀγαθοῦ δυνάμεως ⟨καὶ⟩ φῶς ὁρατὸν οὐσίας νοητῆς ἡγούμενοι. Διὸ καὶ καταφρονεῖν ἄξιόν ἐστι τῶν τὴν ἡλίου σφαῖραν Τυφῶνι προσνεμόντων, ᾧ λαμπρὸν οὐδὲν οὐδὲ σωτήριον οὐδὲ τάξις οὐδὲ γένεσις οὐδὲ κίνησις μέτρον ἔχουσα καὶ λόγον, ἀλλὰ τἀναντία προσήκει· καὶ αὐχμόν, ὃς φθείρει πολλὰ τῶν ζῴων καὶ βλαστανόντων, οὐχ ἡλίου θετέον ἔργον, ἀλλὰ τῶν ἐν γῇ καὶ ἀέρι μὴ καθ' ὥραν κεραννυμένων πνευμάτων καὶ ὑδάτων, ὅταν ἡ τῆς ἀτάκτου καὶ ἀορίστου δυνάμεως ἀρχὴ πλημμελήσασα κατασβέσῃ τὰς ἀναθυμιάσεις.

52. Ἐν δὲ τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις τοῦ Ὀσίριδος ἀνακα- B
λοῦνται τὸν ἐν ταῖς ἀγκάλαις κρυπτόμενον τοῦ Ἡλίου, καὶ τῇ τριακάδι τοῦ Ἐπιφὶ μηνὸς ἑορτάζουσιν ὀφθαλμῶν Ὥρου γενέθλιον, ὅτε σελήνη καὶ ἥλιος ἐπὶ μιᾶς εὐθείας γεγόνασιν, ὡς οὐ μόνον τὴν σελήνην, ἀλλὰ καὶ τὸν ἥλιον ὄμμα τοῦ Ὥρου καὶ φῶς ἡγούμενοι. Τῇ δὲ ὀγδόῃ φθίνοντος τοῦ Φαωφὶ βακτηρίας ἡλίου γενέθλιον ἄγουσι μετὰ φθινοπωρινὴν ἰσημερίαν, ἐμφαίνοντες οἷον ὑπερείσματος δεῖσθαι καὶ ῥώσεως, τῷ τεθερμῷ γινόμενον ἐνδεᾶ καὶ τῷ φωτὶ [ἐνδεᾶ], κλινόμενον καὶ πλάγιον ἀφ' ἡμῶν
φερόμενον. Ἔτι δὲ τὴν βοῦν ὑπὸ τροπὰς χειμερινὰς ἑπτά- C
κις περὶ τὸν ναὸν τοῦ Ἡλίου περιφέρουσι, καὶ καλεῖται ζήτησις Ὀσίριδος ἡ περιδρομή, τὸ ὕδωρ χειμῶνος τῆς θεοῦ ποθούσης· τοσαυτάκις δὲ περιίασιν, ὅτι τὴν ἀπὸ τροπῶν χειμερινῶν ἐπὶ τροπὰς θερινὰς πάροδον ἑβδόμῳ μηνὶ

371 F 6-7 ἀμπ. δὲ φλογ. στέλλουσιν Baxt. : ἀμπεχόνη φλογοειδὴς στέλλουσα codd.
372 A 2 καὶ add. Baxt. || φῶς Markl.[1] (cf. 372 B) : ὡς codd. || 7 ὃς Baxt. : οἷς codd. || φθείρει αAEβL : φθείροι v | B 7 γενέθλιον Bentl. : γενέσθαι ὃν codd. || 8 ἐμφαίνοντες αAEβ : -οντος Lv || 10 ἐνδεᾶ del. Si. || C 2-3 τοῦ Ἡλίου post τὸν ναὸν Pinder : post ἡ περιδρομή codd. || 4 περιίασιν Wy. : περίεισιν codd.

faut sept mois au soleil pour accomplir son passage du solstice d'hiver au solstice d'été[1]. On dit aussi qu' « Horus, fils d'Isis, fut le premier à offrir un sacrifice au soleil, le quatrième jour du mois », selon les termes du recueil intitulé « Les anniversaires célébrés par Horus »[2]. Ajoutons qu'en Égypte on brûle des parfums trois fois le jour en l'honneur du soleil : de l'encens à son lever, de la myrrhe à midi et une substance appelée *kyphi* à son coucher. Je donnerai plus loin[3] la raison d'être de chacune de ces fumigations, mais, selon les croyances égyptiennes, elles servent, prises ensemble, à implorer le soleil et à lui rendre un culte. A quoi bon d'ailleurs multiplier ces exemples, puisque certains disent explicitement qu'Osiris est le soleil et que les Grecs l'appellent *Seirios*[4], mais que l'adjonction de l'article a rendu ce nom méconnaissable pour les Égyptiens ; qu'Isis n'est autre que la lune[5] ; que, par suite, celles de ses effigies qui sont pourvues de cornes[6] imitent le croissant lunaire, et celles qui sont revêtues de noir[7] représentent les occultations et les offuscations pendant lesquelles, pleine de désir, elle poursuit le soleil? C'est pour cela que les Égyptiens invoquent la lune en amour et qu'Eudoxe[8], d'autre part, dit qu'Isis est la patronne de l'amour[9]. Des vues de ce genre sont assez plausibles, tandis que ceux qui identifient Typhon au soleil ne méritent même pas d'être écoutés[10].

Mais revenons à notre interprétation personnelle.

53. Isis est le principe femelle de la nature[11], celui qui reçoit toute génération, d'où les noms de « nourrice », d' « universel réceptacle » que lui donne Platon[12], et celui de « myrionyme » (« aux mille noms ») qu'on lui donne le plus souvent[13], parce que, sous l'action de la Raison, elle subit des métamorphoses et revêt toutes sortes de formes et d'apparences[14]. Elle aime d'un amour inné[15] l'Être premier, le souverain de l'Univers, qui n'est autre que le Bien, elle le désire et le recherche,

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 301.
3. Ch. 79-80.
4-15. Voir *Notes complémentaires*, p. 301-302.

συμπεραίνει. Λέγεται δὲ καὶ θῦσαι τῷ ἡλίῳ τετράδι μηνὸς ἱσταμένου πάντων πρῶτος Ὧρος ὁ Ἴσιδος, ὡς ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις Γενεθλίοις Ὥρου γέγραπται. Καὶ μὴν ἡμέρας ἑκάστης τριχῶς ἐπιθυμιῶσι τῷ ἡλίῳ, ῥητίνην μὲν ὑπὸ τὰς ἀνατολάς, σμύρναν δὲ μεσουρανοῦντι, τὸ δὲ καλούμενον κῦφι περὶ δυσμάς · ὧν ἕκαστον ὃν ἔχει λόγον
ὕστερον ἀφηγήσομαι. Τὸν δ' ἥλιον πᾶσι τούτοις προστρέ- D
πεσθαι καὶ θεραπεύειν οἴονται. Καὶ τί δεῖ πολλὰ τοιαῦτα συνάγειν; Εἰσὶ γὰρ οἱ τὸν Ὄσιριν ἄντικρυς ἥλιον εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι Σείριον ὑφ' Ἑλλήνων λέγοντες, εἰ καὶ παρ' Αἰγυπτίοις ἡ πρόθεσις τοῦ ἄρθρου τοὔνομα πεποίηκεν ἀμφιγνοεῖσθαι, τὴν δ' Ἶσιν οὐχ ἑτέραν τῆς σελήνης ἀποφαίνοντες · ὅθεν καὶ τῶν ἀγαλμάτων αὐτῆς τὰ μὲν κερασφόρα τοῦ μηνοειδοῦς γεγονέναι μιμήματα, τοῖς δὲ μελανοστόλοις ἐμφαίνεσθαι τὰς κρύψεις καὶ τοὺς περισκιασμοὺς ἐν οἷς διώκει ποθοῦσα τὸν ἥλιον. Διὸ καὶ πρὸς τὰ ἐρωτικὰ τὴν σελήνην ἐπικαλοῦνται, καὶ τὴν Ἶσιν Εὔδοξός φησι βραβεύειν τὰ ἐρωτικά. Καὶ τούτοις μὲν ἁμωσγέπως τοῦ πιθανοῦ μέτεστι, τῶν δὲ Τυφῶνα
ποιούντων τὸν ἥλιον οὐδ' ἀκούειν ἄξιον. E

Ἀλλ' ἡμεῖς αὖθις τὸν οἰκεῖον λόγον ἀναλάβωμεν.

53. Ἡ γὰρ Ἶσίς ἐστι μὲν τὸ τῆς φύσεως θῆλυ καὶ δεκτικὸν ἁπάσης γενέσεως, καθὸ τιθήνη καὶ πανδεχὴς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος, ὑπὸ δὲ τῶν πολλῶν μυριώνυμος κέκληται διὰ τὸ πάσας ὑπὸ τοῦ λόγου τρεπομένη μορφὰς δέχεσθαι καὶ ἰδέας. Ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τἀγαθῷ ταὐτόν ἐστι, κἀκεῖνο ποθεῖ καὶ διώκει · τὴν δ' ἐκ τοῦ κακοῦ φεύγει καὶ διωθεῖται μοῖραν,
ἀμφοῖν μὲν οὖσα χώρα καὶ ὕλη, ῥέπουσα δ' ἀεὶ πρὸς τὸ F

372 C 8 γενεθλίοις ὥρου αAEβL : -ίου ὥροις v || 9-10 ἐπιθυμιῶσι — μεσουρανοῦντι omis. v || D 1-2 προστρέπεσθαι Madv. : προτρ- codd. || 5 αἰγυπτίοις αAEv : αἰγυπτίας βL || 7 ὅθεν καὶ Markl.[1] : ἢ v ἐν καὶ αAEβL || 9 ἐμφαίνεσθαι Markl.[1] : ἐμφαίνουσι codd. || 13 ἁμωσγέπως Markl.[1] : ἄλλως γέ πως codd. || E 2 λόγον post ἀναλ. L || 9 μοῖραν αAEβL : μήραν v.

alors qu'elle fuit[1] et repousse ce qui est du domaine du Mal. Si elle est le lieu et la matière de l'un et de l'autre, elle ne cesse, d'un mouvement spontané, de s'approcher du principe du Bien ; c'est à lui qu'elle s'offre pour qu'il procrée en elle et sème en elle les émanations[2] qui portent sa ressemblance. Elle se réjouit, elle est toute allégresse à cause de cet ensemencement et de cette grossesse porteuse des germes de la génération. Car la génération dans la matière est une image de l'essence et le devenir une imitation de l'Être. **54**. Ce n'est donc pas sans raison que les Égyptiens disent dans leur mythologie que l'âme d'Osiris est éternelle et incorruptible, mais que son corps est maintes fois démembré et dissimulé par Typhon et qu'Isis erre de tous côtés à sa recherche et parvient à le reconstituer. En effet, l'Être, l'Intelligible, le Bien est plus fort que la corruption et le changement, mais les images modelées sous son empreinte dans la matière sensible et corporelle, les principes[3], les formes et les ressemblances qu'elle reçoit de lui ont le même sort que les empreintes du cachet dans la cire[4], et ne durent pas toujours : elles tombent au pouvoir du principe de désordre et de perturbation, qui a été chassé d'en-haut et sévit ici-bas, où il combat Horus. Horus, c'est le monde sensible, enfanté par Isis à l'image de l'Intelligible. Voilà pourquoi on le dit poursuivi en naissance illégitime par Typhon[5], dépourvu qu'il est de la pureté absolue de son père — la Raison (*logos*) en soi, sans mélange et inaffectible — et abâtardi par la matière dans ce qu'il a de corporel. Il l'emporte et a gain de cause grâce au témoignage d'Hermès, c'est-à-dire de la Raison (*logos*[6]), qui démontre que la nature se modèle sur l'Intelligible pour produire le monde. Quant à la naissance d'Apollon, procréé, dit-on, par Isis et Osiris alors que les dieux étaient encore dans le sein de Rhéa, elle donne à entendre qu'avant que notre monde apparût et que la Raison l'eût parachevé, la matière, impatiente de produire, donna spontanément naissance avant terme à la première création[7]. C'est

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 302-303.

βέλτιον ἐξ ἑαυτῆς καὶ παρέχουσα γεννᾶν ἐκείνῳ καὶ κατασπείρειν εἰς ἑαυτὴν ἀπορροίας καὶ ὁμοιότητας, αἷς χαίρει καὶ γέγηθε κυϊσκομένη καὶ ὑποπιμπλαμένη τῶν γενέσεων · εἰκὼν γάρ ἐστιν οὐσίας ⟨ἡ⟩ ἐν ὕλῃ γένεσις καὶ
μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γινόμενον. | **54**. Ὅθεν οὐκ ἀπὸ 373 A
τρόπου μυθολογοῦσι τὴν Ὀσίριδος ψυχὴν ἀΐδιον εἶναι καὶ ἄφθαρτον, τὸ δὲ σῶμα πολλάκις διασπᾶν καὶ ἀφανίζειν τὸν Τυφῶνα, τὴν δ' Ἶσιν πλανωμένην καὶ ζητεῖν καὶ συναρμόττειν πάλιν. Τὸ γὰρ ὂν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθὸν φθορᾶς καὶ μεταβολῆς κρεῖττόν ἐστιν · ἃς δ' ἀπ' αὐτοῦ τὸ αἰσθητὸν καὶ σωματικὸν εἰκόνας ἐκμάττεται, καὶ λόγους καὶ εἴδη καὶ ὁμοιότητας ἀναλαμβάνει, καθάπερ ἐν κηρῷ σφραγῖδες οὐκ ἀεὶ διαμένουσιν, ἀλλὰ καταλαμβάνει τὸ ἄτακτον αὐτὰς καὶ ταραχῶδες ἐνταῦθα τῆς ἄνω χώρας ἀπεληλαμένον καὶ μαχόμενον πρὸς τὸν Ὧρον, ὃν ἡ Ἶσις εἰκόνα τοῦ νοητοῦ κόσμον αἰσθητὸν ὄντα γεννᾷ.
Διὸ καὶ δίκην φεύγειν λέγεται νοθείας ὑπὸ Τυφῶνος, B
ὡς οὐκ ὢν καθαρὸς οὐδ' εἰλικρινὴς οἷος ὁ πατήρ, λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής, ἀλλὰ νενοθευμένος τῇ ὕλῃ διὰ τὸ σωματικόν. Περιγίνεται δὲ καὶ νικᾷ τοῦ Ἑρμοῦ, τουτέστι τοῦ λόγου, μαρτυροῦντος καὶ δεικνύοντος ὅτι πρὸς τὸ νοητὸν ἡ φύσις μετασχηματιζομένη τὸν κόσμον ἀποδίδωσιν. Ἡ μὲν γὰρ ἔτι τῶν θεῶν ἐν γαστρὶ τῆς Ῥέας ὄντων ἐξ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος λεγομένη γένεσις Ἀπόλλωνος αἰνίττεται τὸ πρὶν ἐκφανῆ γενέσθαι τόνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι τῷ λόγῳ, τὴν ὕλην,
φῦσαι γλιχομένην, ἀφ' αὑτῆς ἀτελῆ τὴν πρώτην γένεσιν C

372 F 2 ἐκείνῳ Baxt. : ἐκεῖνο codd. || 5 ἡ add. Markl.[1].
373 A 6 ἃς Wy. : τὰς codd. || ἀπ' αὐτοῦ αAEβLv : ὑπ' αὐτοῦ H || 8 ἀναλαμβάνει E : ἀναλαμβάνειν αAβLv || 9 ἐν αAβLv : δ' ἐν E || 11 ἀπεληλαμένον αAEβL : ἀπηλλαγμένον v || 12 κόσμον v : κόσμου αAEβL || B 4 περιγίνεται δὲ καὶ νικᾷ Xyl. : περιγίνονται δὲ καὶ νῖκαι codd. || 8 λεγομένη Pat. : γενομένη codd. || 10 τῷ λόγῳ Markl.[1] : τοῦ λόγου codd. || C 1 φῦσαι γλιχομένην scripsi (cf. *R. É. G.* 85 (1972), 65-68) : φύσει ἐλεγχομένην codd. (locus incertus, at tradit. def. Torhoudt) || ἀφ' αὑτῆς scripsi : ἐπ' αὐτὴν codd.

pour cela qu'on dit que ce dieu naquit infirme et dans les ténèbres et qu'on l'appelle Horus l'Ancien : il n'était pas le monde, mais un simulacre, une apparence du monde encore à venir. **55.** L'autre Horus est en lui même fini et achevé[1]. Il ne s'est pas, cependant, complètement débarrassé de Typhon : il lui a seulement enlevé son efficacité et sa vigueur. C'est pour cette raison que les Égyptiens disent que la statue d'Horus à Coptos tient dans sa main le sexe de Typhon[2]. Un de leurs mythes raconte aussi qu'Hermès enleva les nerfs de Typhon pour en faire les cordes de la lyre[3] : la leçon du mythe est que la Raison a constitué l'univers par harmonisation, en réalisant l'accord d'éléments dissonants[4] et qu'elle n'a pas éliminé, mais seulement mutilé le pouvoir de destruction[5]. Aussi ce dernier subsiste-t-il dans notre monde, mais affaibli et débilité : il se mêle et s'attache à tout ce qui est susceptible d'être diversement affecté et modifié. Il produit dans le sol les secousses et les ébranlements, et dans l'air les vents desséchants, les ouragans, les éclairs et les coups de tonnerre[6]. Il empeste les eaux et l'air qu'on respire. Il bondit et regimbe[7] jusqu'à atteindre la lune, dont il brouille et obscurcit souvent l'éclat. C'est ce qu'expriment les croyances égyptiennes, selon lesquelles Typhon, une fois a frappé Horus sur l'œil, et une autre fois lui a arraché l'œil, l'a avalé, puis l'a rendu au soleil[8]. Ce coup porté à Horus figure allégoriquement le décours mensuel de la lune, et sa mutilation, l'éclipse, que le soleil répare en recommençant à éclairer la lune aussitôt qu'elle est sortie de l'ombre de la terre[9]. **56.** L'autre principe de la Nature, celui qui est bon et divin, comporte trois éléments[10] : l'intelligible, la matière et le produit de leur union, que les Grecs appellent « monde ordonné » (*cosmos*). Platon a coutume d'appeler l'intelligible : « forme », « modèle » ou « père »,

1. Le κόσμος — son nom l'indique — est non seulement achevé mais « parfait » (à tous les sens du mot). Il s'agit toutefois d'une perfection globale et d'un perfectionnement continu (cf. *mutatis mutandis* la thèse cartésienne de la création continuée). Plutarque est fidèle ici à l'esprit du *Timée*. Par ailleurs il semble qu'il rapproche ici Ὧρος de ὁρίζω.

2-10. Voir *Notes complémentaires*, p. 303-304.

ἐξενεγκεῖν · διὸ καί φασι τὸν θεὸν ἐκεῖνον ἀνάπηρον ὑπὸ σκότῳ γενέσθαι καὶ πρεσβύτερον Ὧρον καλοῦσιν · οὐ γὰρ ἦν κόσμος, ἀλλ' εἴδωλόν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος. **55.** Ὁ δ' Ὧρος οὗτος αὐτός ἐστιν ὡρισμένος καὶ τέλειος, οὐκ ἀνῃρηκὼς τὸν Τυφῶνα παντάπασιν, ἀλλὰ τὸ δραστήριον καὶ ἰσχυρὸν αὐτοῦ παρῃρημένος. Ὅθεν ἐν Κοπτῷ τὸ ἄγαλμα τοῦ Ὥρου λέγουσιν ἐν τῇ ἑτέρᾳ χειρὶ Τυφῶνος αἰδοῖα κατέχειν καὶ τὸν Ἑρμῆν μυθολογοῦσιν ἐξελόντα τοῦ Τυφῶνος τὰ νεῦρα χορδαῖς χρήσασθαι, διδάσκοντες ὡς τὸ πᾶν ὁ λόγος διαρμοσάμενος σύμφωνον
ἐξ ἀσυμφώνων μερῶν ἐποίησε καὶ τὴν φθαρτικὴν οὐκ D
ἀπώλεσεν ἀλλ' ἀνεπήρωσε δύναμιν. Ὅθεν ἐκείνη μὲν ἀσθενὴς καὶ ἀδρανὴς ἐνταῦθα, φυρομένη καὶ προσπλεκομένη τοῖς παθητικοῖς καὶ μεταβολικοῖς μέρεσι, σεισμῶν μὲν ἐν γῇ καὶ τρόμων, αὐχμῶν δ' ἐν ἀέρι καὶ πνευμάτων ἀτόπων, αὖθις δὲ πρηστήρων καὶ κεραυνῶν δημιουργός ἐστι · φαρμάττει δὲ καὶ λοιμοῖς ὕδατα καὶ πνεύματα καὶ μέχρι σελήνης ἀνατρέχει καὶ ἀναχαιτίζει συγχέουσα καὶ μελαίνουσα πολλάκις τὸ λαμπρόν, ὡς Αἰγύπτιοι
νομίζουσι καὶ λέγουσιν, ὅτι τοῦ Ὥρου νῦν μὲν ἐπάταξε, E
νῦν δ' ἐξελὼν κατέπιεν ὁ Τυφὼν τὸν ὀφθαλμόν, εἶτα τῷ Ἡλίῳ πάλιν ἀπέδωκε, πληγὴν μὲν αἰνιττόμενοι τὴν κατὰ μῆνα μείωσιν τῆς σελήνης, πήρωσιν δὲ τὴν ἔκλειψιν, ἣν ὁ ἥλιος ἰᾶται διαφυγούσῃ τὴν σκιὰν τῆς γῆς εὐθὺς ἀντιλάμπων. **56.** Ἡ δὲ κρείττων καὶ θειοτέρα φύσις ἐκ τριῶν ἐστι, τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ ἐκ τούτων, ὃν κόσμον Ἕλληνες ὀνομάζουσιν. Ὁ μὲν οὖν Πλάτων τὸ μὲν νοητὸν καὶ ἰδέαν καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα, τὴν δ' ὕλην

373 D 2 ἀνεπήρωσε Baxt. : ἀνεπλήρωσε codd. || 4 μέρεσι v : μέλεσι αAEβL || 5 δ' ἐν Xyl. : καὶ v καὶ ἐν αAEβL || 8 συγχέουσα Baxt. : συνέχουσα codd. || E 3 ἀπέδωκε αAEβL : ἐπέδ. v || 4 πήρωσιν mg. H^2 : πλήρωσιν αAEβLv (λ del. A^2L^2) || 5 διαφυγούσῃ Bentl. : διαφυγούσης codd. || 5-6 ἀντιλάμπων mg. H^2L^2 : ἀντιλαμπρῶν E ἀντὶ λαμπρῶν αAβLv || 7-8 ὃν κόσμον αAEv : ὃν ὁ κόσμος βL || 9 ἰδέαν αAEβL : εἰδέων v.

et la matière « mère », « nourrice », « siège » (ou « lieu ») de la génération »[1], et ce qui procède des deux, « descendance » ou « devenir ». On peut supposer que les Égyptiens voient une similitude toute particulière entre la nature de l'univers et le triangle que Platon a utilisé dans la *République*[2] pour l'élaboration de sa figure nuptiale. Ce triangle a pour hauteur trois, pour base quatre et pour hypothénuse cinq, le carré de l'hypothénuse étant égal à la somme des carrés des deux autres côtés : on peut donc comparer le petit côté de l'angle droit pris comme hauteur au mâle, l'autre côté pris comme base à la femelle, l'hypothénuse à leur enfant, et considérer de même Osiris comme le principe, Isis comme son réceptacle et Horus comme leur résultante : en effet trois est le premier nombre impair et parfait[3], quatre le carré du premier nombre pair, deux, et cinq, qui est composée de trois et de deux, tient ainsi à la fois de son père et de sa mère. De plus, *panta* (l'univers) dérive de *pente* (cinq) et « calculer » se dit « compter par cinq »[4]. Enfin, cinq élevé au carré donne le nombre des caractères de l'alphabet égyptien[5] et celui des années de vie de l'Apis[6]. Les Égyptiens ont coutume de donner à Horus également le nom de *Min*, qui signifie « qu'on voit[7] » : c'est que le monde est perceptible et visible ; Isis est appelée parfois aussi « Mouth », « Athyri » ou « Methyer »[8] : or le premier de ces noms signifie « mère », le second « maison d'Horus en ce monde » (« lieu et réceptacle de la génération » pour utiliser les termes de Platon[9]), et le troisième est composé du mot « plein » et du mot « harmonieux » : la matière, en effet, est pleine et prégnante du monde et elle s'unit au Bien, qui est aussi pureté et ordre.

1. *Timée* 50 B sq. *Isis* signifie « le siège » et la déesse fut peut-être, à l'origine, la personnification du trône royal.
2-3. Voir ***Notes complémentaires***, p. 304-305.
4. Rapprochement de πέντε, πάντα et πεμπάσασθαι : sur le rapprochement (licite) du premier et du troisième terme, cf. *Moral.* 387 E, 429 D.
5. Voir ***Notes complémentaires***, p. 305.
6. On appelait « période de l'Apis » l'intervalle de 25 jours à l'intérieur duquel les phases de la lune tombaient les mêmes jours.
7-9. Voir ***Notes complémentaires***, p. 305.

καὶ μητέρα καὶ τιθήνην ἕδραν τε καὶ χώραν γενέσεως, τὸ δ' ἐξ ἀμφοῖν ἔγγονον καὶ γένεσιν ὀνομάζειν εἰώθεν. Αἰγυπτίους δ' ἄν τις εἰκάσειε τῶν τριγώνων [τὸ κάλλιστον] F
μάλιστα τούτῳ τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ὁμοιοῦντας, ᾧ καὶ Πλάτων ἐν τῇ Πολιτείᾳ δοκεῖ [τούτῳ] προσκεχρῆσθαι τὸ γαμήλιον διάγραμμα συντάττων. Ἔχει δ' ἐκεῖνο τὸ τρίγωνον τριῶν τὴν πρὸς ὀρθίαν καὶ τεττάρων τὴν βάσιν καὶ πέντε τὴν ὑποτείνουσαν ἴσον ταῖς περιεχούσαις δυναμένην. | Εἰκαστέον οὖν τὴν μὲν πρὸς ὀρθίαν ἄρρενι, τὴν 374 A
δὲ βάσιν θηλείᾳ, τὴν δ' ὑποτείνουσαν ἀμφοῖν ἐγγόνῳ, καὶ τὸν μὲν Ὄσιριν ὡς ἀρχήν, τὴν δ' Ἶσιν ὡς ὑποδοχήν, τὸν δ' Ὧρον ὡς ἀποτέλεσμα. Τὰ μὲν γὰρ τρία πρῶτος περισσός ἐστι καὶ τέλειος· τὰ δὲ τέτταρα τετράγωνος ἀπὸ πλευρᾶς ἀρτίου τῆς δυάδος· τὰ δὲ πέντε πῇ μὲν τῷ πατρί, πῇ δὲ τῇ μητρὶ προσέοικεν ἐκ τριάδος συγκείμενα καὶ δυάδος. Καὶ τὰ πάντα τῶν πέντε γέγονε παρώνυμα, καὶ τὸ ἀριθμήσασθαι πεμπάσασθαι λέγουσι. Ποιεῖ δὲ τετράγωνον ἡ πεντὰς ἀφ' ἑαυτῆς, ὅσον τῶν γραμμάτων παρ' Αἰγυπτίοις τὸ πλῆθός ἐστι, καὶ ὅσων ἐνιαυτῶν ἔζη χρόνον ὁ Ἆπις. Τὸν μὲν οὖν Ὧρον εἰώθασι καὶ Μὶν προσαγο- B
ρεύειν, ὅπερ ἐστὶν ὁρώμενον· αἰσθητὸν γὰρ καὶ ὁρατὸν ὁ κόσμος. Ἡ δ' Ἶσις ἔστιν ὅτε καὶ Μοὺθ καὶ πάλιν Ἄθυρι καὶ Μεθύερ προσαγορεύεται· σημαίνουσι δὲ τῷ μὲν πρώτῳ τῶν ὀνομάτων μητέρα, τῷ δὲ δευτέρῳ οἶκον Ὥρου κόσμιον, ὡς καὶ Πλάτων χώραν γενέσεως καὶ δεξαμενήν, τὸ δὲ τρίτον σύνθετόν ἐστιν ἔκ τε τοῦ πλήρους καὶ τοῦ ἀρτίου· πλήρης γάρ ἐστιν ἡ ὕλη τοῦ κόσμου καὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ καθαρῷ καὶ κεκοσμημένῳ σύνεστιν.

373 E 10 ἕδραν αAEβLv : ὡς ἕδραν F ‖ γενέσεως AEβL : συνέσεως v ‖ 11 γένεσιν αAEβL : σύνεσιν v ‖ F 1 τὸ κάλλιστον delevi (*R. É. G.* 92 (1979), 110) ‖ 3 τούτῳ del. Gr.
374 A 1 ὀρθίαν Rei. : ὀρθὰς codd. ‖ B 1 ὁ Ἆπις. Τὸν μὲν οὖν Xyl. : ὃ ἄπιστον μὲν οὖν codd. ‖ καὶ μῖν α : καίμιν AEβLv ‖ 1-2 προσαγορεύειν Bas. : προσαγορεύουσιν codd. ‖ 7 ἀρτίου Rei. : αἰτίου codd.

57. Apparemment, lorsque Hésiode fait de Chaos, de Terre, de Tartare et d'Amour les réalités primordiales [1], il n'admet pas d'autres principes que ceux dont nous parlons : il suffit de changer quelques noms, d'attribuer à Isis celui de « Terre », à Osiris celui d' « Amour » et à Typhon celui de « Tartare »; quant à Chaos, il semble qu'il ne le mette à l'origine des choses que pour en faire, en quelque sorte, l'emplacement et le lieu de l'univers. D'une certaine façon, notre sujet évoque aussi le mythe platonicien de la naissance d'Amour, que Socrate raconte dans le *Banquet* [2] : Pauvreté, désirant des enfants, vint se coucher auprès d'Expédient pendant qu'il dormait. Elle devint enceinte de lui et donna naissance à Amour, qui est d'une nature mixte et hybride, parce que son père est le Bien et le savoir et se suffit en tout à lui-même, alors que sa mère n'a ni moyens ni ressources et, pressée par le besoin, poursuit sans cesse autrui de ses assiduités. Expédient n'est autre que l'objet suprême de l'amour et du désir, l'être parfait qui se suffit à lui-même; Pauvreté est le nom que Platon a donné à la matière, en elle-même dépourvue du Bien, mais qui s'ouvre à lui et sans cesse le désire et en prend sa part; et le fruit de leur union, le monde, autrement dit Horus [3], n'est ni éternel, ni inaffectible, ni indestructible, mais toujours renaissant : il s'efforce, grâce au caractère cyclique des changements qui l'affectent, de se renouveler perpétuellement, d'échapper à la destruction définitive et de subsister [4].

58. Cela dit, il ne faut pas en user avec les mythes comme avec des exposés parfaitement objectifs de la vérité, mais leur emprunter chaque détail en fonction de sa ressemblance avec le vrai [5]. Ainsi, quand nous parlons de « matière », il ne faut pas se laisser entraîner par certaines doctrines philosophiques et imaginer une sorte d'élément corporel privé d'âme, de qualités, d'activités et d'énergie qui lui soient propres [6]. Nous appelons bien

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 305-306.
5. Cf. *Notice*, p. 83 et Platon, en particulier *Ménexène* 255 A, *Rép.* 377 A sq., 414 C sq. et *Phèdre* 261 E-262 C.
6. Voir *Notes complémentaires*, p. 306.

57. Δόξειε δ' ἂν ἴσως καὶ ὁ Ἡσίοδος τὰ πρῶτα πάντα
Χάος καὶ Γῆν καὶ Τάρταρον καὶ Ἔρωτα ποιῶν οὐχ ἑτέρας C
λαμβάνειν ἀρχάς, ἀλλὰ ταύτας, ⟨εἴ⟩ γε δὴ τῶν ὀνομάτων τῇ
μὲν Ἴσιδι τὸ τῆς Γῆς, τῷ δ' Ὀσίριδι τὸ τοῦ Ἔρωτος, τῷ
δὲ Τυφῶνι τὸ τοῦ Ταρτάρου μεταλαμβάνοντές πως ἀποδίδομεν · τὸ γὰρ Χάος δοκεῖ χώραν τινὰ καὶ τόπον τοῦ
παντὸς ὑποτίθεσθαι. Προσκαλεῖται δὲ καὶ τὸν Πλάτωνος
ἀμωσγέπως τὰ πράγματα μῦθον, ὃν Σωκράτης ἐν Συμποσίῳ περὶ τῆς τοῦ Ἔρωτος γενέσεως διῆλθε, τὴν Πενίαν λέγων τέκνων δεομένην τῷ Πόρῳ καθεύδοντι παρακλιθῆναι καὶ κυήσασαν ἐξ αὐτοῦ τεκεῖν τὸν Ἔρωτα φύσει
μικτὸν ὄντα καὶ παντοδαπόν, ἅτε δὴ πατρὸς μὲν ἀγαθοῦ
καὶ σοφοῦ καὶ πᾶσιν αὐτάρκους, μητρὸς δ' ἀμηχάνου D
καὶ ἀπόρου καὶ δι' ἔνδειαν ἀεὶ γλιχομένης ἑτέρου καὶ
περὶ ἕτερον λιπαρούσης γεγενημένον. Ὁ γὰρ Πόρος
οὐχ ἕτερός ἐστι τοῦ πρώτως ἐρατοῦ καὶ ἐφετοῦ καὶ τελείου
καὶ αὐτάρκους, Πενίαν δὲ τὴν ὕλην προσεῖπεν ἐνδεᾶ μὲν
οὖσαν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν τοῦ ἀγαθοῦ, πληρουμένην
δ' ὑπ' αὐτοῦ καὶ ποθοῦσαν ἀεὶ καὶ μεταλαμβάνουσαν. Ὁ δὲ
γινόμενος ἐκ τούτων κόσμος καὶ Ὧρος οὐκ ἀΐδιος οὐδ' ἀπαθὴς οὐδ' ἄφθαρτος, ἀλλ' ἀειγενὴς ὢν μηχανᾶται ταῖς
τῶν παθῶν μεταβολαῖς καὶ περιόδοις ἀεὶ νέος καὶ μηδέποτε φθαρησόμενος διαμένειν. E

58. Χρηστέον δὲ τοῖς μύθοις οὐχ ὡς λόγοις πάμπαν οὖσιν, ἀλλὰ τὸ πρόσφορον ἑκάστου [τὸ] κατὰ τὴν ὁμοιότητα λαμβάνοντας. Ὅταν οὖν ὕλην λέγωμεν, οὐ δεῖ πρὸς ἐνίων φιλοσόφων δόξας ἀποφερομένους ἄψυχόν τι σῶμα καὶ ἄποιον ἀργόν τε καὶ ἄπρακτον ἐξ ἑαυτοῦ διανοεῖσθαι ·

374 C 2 εἴ add. Xyl. || 4 πως Rei. : ὡς codd. || 4-5 ἀποδίδομεν αΑΕβL : -ωμεν v || 11 μικτὸν Xyl. : μακρὸν codd. || D 3 γεγενημένον : γεγεννημένον multi edd. fort. recte (cf. Plato, *Symp.* 203 c : γεννηθείς) || 4 πρώτως v : πρώτου αΑΕβL || ἐρατοῦ Markl.[1] : ἐραστοῦ codd. || 8 γινόμενος αΑΕv : γενόμενος βL || 9 ἀειγενὴς αΑΕβL : εὐγενὴς v || E 3 το² αΑΕβL del. Wy. : τὴν v.

l'huile « matière » du parfum et l'or matière de la statue sans qu'ils soient pour autant dépourvus de toute qualité[1]; il n'est pas jusqu'à l'âme et à l'entendement humains qui ne soient par nous livrés à la raison, comme une matière propre à recevoir la science et la vertu, pour qu'elle leur impose un ordre et une règle, et certains philosophes ont voulu voir dans notre esprit le lieu des idées et, en quelque sorte, le porte-empreinte des intelligibles[2]. Certains pensent, d'autre part, que le sperme, chez la femme, n'a aucune puissance, aucun principe fécondant, et ne sert que de matière et d'aliment à la génération[3]. Il faut serrer de près cette idée et se représenter la déesse de façon analogue : elle reste toujours unie au dieu suprême par l'amour qu'elle porte aux biens et aux beautés qui sont en lui[4], et ne lui résiste jamais. On dit d'un époux légitime et fidèle qu'il « brûle d'un amour légitime », et d'une honnête femme qu'elle « désire » son mari bien qu'elle l'ait toujours tout à elle : de même, la déesse poursuit assidûment et sans relâche son divin époux pour s'imprégner de ce qu'il a en lui de plus puissant et de plus pur[5]. **59**. Mais il arrive que Typhon attaque, et s'empare brusquement de ce qui se trouve aux confins de leur domaine[6]; c'est alors, selon les croyances, que la déesse s'afflige : on dit qu'elle « est en deuil », qu'elle part à la recherche des « restes », des « lambeaux du corps d'Osiris » et leur « donne une parure », qu'elle recueille ce qui a été touché par la corruption pour le faire ensuite réapparaître et renaître de son sein[7]. En effet les raisons, les formes et les émanations du dieu qui résident dans le ciel restent immuables, mais celles qui se disséminent dans tout ce qui pâtit, terre, mer, végétaux et animaux, se désagrègent, périssent et s'envelissent, maintes et maintes fois, avant de revenir au jour et de réapparaître dans les cycles de la génération[8]. C'est pourquoi le mythe raconte que Typhon vit avec Nephthys[9], mais qu'Osiris a eu avec elle des rapports secrets[10] : les parties extrêmes de la matière, que les Égyptiens appellent *Nephthys* et aussi *Téleuté* (« extrémité »)[11], dépendent surtout du pouvoir de destruction; le pouvoir procréateur et sal-

1-11. Voir *Notes complémentaires*, p. 306-307.

καὶ γὰρ ἔλαιον ὕλην μύρου καλοῦμεν καὶ χρυσὸν ἀγάλ-
ματος, οὐκ ὄντα πάσης ἔρημα ποιότητος · αὐτήν τε τὴν
ψυχὴν καὶ τὴν διάνοιαν τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὕλην ἐπιστήμης
καὶ ἀρετῆς τῷ λόγῳ κοσμεῖν καὶ ῥυθμίζειν παρέχομεν,
τόν τε νοῦν ἔνιοι τόπον εἰδῶν ἀπεφήναντο καὶ τῶν νοητῶν
οἷον ἐκμαγεῖον. Ἔνιοι δὲ καὶ τὸ σπέρμα τῆς γυναικὸς F
οὐ δύναμιν οὐδ' ἀρχήν, ὕλην δὲ καὶ τροφὴν γενέσεως
εἶναι δοξάζουσιν · ὧν ἐχομένους χρὴ καὶ τὴν θεὸν ταύτην
οὕτω διανοεῖσθαι τοῦ πρώτου θεοῦ μεταλαγχάνουσαν
ἀεὶ καὶ συνοῦσαν ἔρωτι τῶν περὶ ἐκεῖνον ἀγαθῶν καὶ
καλῶν, οὐχ ὑπεναντίαν, | ἀλλ' ὥσπερ ἄνδρα νόμιμον 375 A
καὶ δίκαιον ἐρᾶν ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ γυναῖκα χρηστὴν
ἔχουσαν ἄνδρα καὶ συνοῦσαν ὅμως ποθεῖν λέγομεν, οὕ-
τως ἀεὶ γλιχομένην ἐκείνου καὶ περὶ ἐκεῖνον λιπαροῦσαν
καὶ ἀναπιμπλαμένην τοῖς κυριωτάτοις μέρεσι καὶ καθα-
ρωτάτοις · **59**. ὅπου δ' ὁ Τυφὼν παρεμπίπτει τῶν
ἐσχάτων ἁπτόμενος, ἐνταῦθα δοκοῦσαν ἐπισκυθρωπά-
ζειν καὶ πενθεῖν λεγομένην καὶ λείψαν' ἄττα καὶ σπαράγ-
ματα τοῦ Ὀσίριδος ἀναζητεῖν καὶ στολίζειν ὑποδεχο-
μένην τὰ φθειρόμενα καὶ ἀποκρύπτουσαν, οἷσπερ ἀνα-
φαίνει πάλιν τὰ γινόμενα καὶ ἀνίησιν ἐξ ἑαυτῆς. Οἱ μὲν
γὰρ ἐν οὐρανῷ καὶ ἄστροις λόγοι καὶ εἴδη καὶ ἀπορροαὶ B
τοῦ θεοῦ μένουσι, τὰ δ' ⟨ἐν⟩ τοῖς παθητικοῖς διεσπαρμένα,
γῇ καὶ θαλάττῃ καὶ φυτοῖς καὶ ζῴοις, διαλυόμενα καὶ
φθειρόμενα καὶ θαπτόμενα [καὶ] πολλάκις αὖθις ἐκλάμ-
πει καὶ ἀναφαίνεται ταῖς γενέσεσι. Διὸ τὸν Τυφῶνα τῇ
Νέφθυι συνοικεῖν φησιν ὁ μῦθος, τὸν δ' Ὄσιριν κρύφα
συγγενέσθαι. Τὰ γὰρ ἔσχατα μέρη τῆς ὕλης, ἃ Νέφθυν
καὶ Τελευτὴν καλοῦσιν, ἡ φθαρτικὴ μάλιστα κατέχει
δύναμις · ἡ δὲ γόνιμος καὶ σωτήριος ἀσθενὲς σπέρμα

374 E 8 ποιότητος Xyl. : ὁμοιότητος codd.
375 A 4 λιπαροῦσαν Markl.[1] : παροῦσαν codd. ‖ 10 οἷσπερ Schw. : ὥσπερ codd. ‖ B 2 ἐν add. Bern. ‖ 3 διαλυόμενα Baxt. : διαλεγόμενα codd. ‖ 4 καὶ del Markl.[1].

vateur ne répand sur elles qu'une semence faible et exténuée, qui est détruite par Typhon, excepté ce qu'Isis en recueille, qu'elle sauve, nourrit et fortifie[1]. **60.** Dans l'ensemble, c'est ce Dieu-là qui l'emporte, comme le donnent à entendre Platon et Aristote. Le principe générateur et salvateur de la nature se meut[2] vers lui et tend à l'être, tandis que le principe destructif et corrupteur s'éloigne de lui et tend au non-être, d'où le nom donné à Isis, d'après *hiesthai* (« se mettre en mouvement ») *met' épistêmês* (« avec science ») et progresser » : il s'agit bien en effet d'une impulsion et d'un mouvement (*kinêsis*) pourvus d'une âme et d'une intelligence. Car le nom de la déesse n'est pas d'origine barbare : de même qu'il existe une dénomination commune à tous les dieux, *theoi*, dérivée de deux lettres de THÉ*aton* (« visible ») et THÉ*ôn* (« qui court »)[3], de même c'est à la fois d'après sa science (*épistêmê*) et son mouvement (*hiesthai*, *kinêsis*) que la déesse est appelée *Isis* par nous et *Isis* par les Égyptiens[4]. Platon nous apporte une confirmation : selon lui, les Anciens, pour désigner l'essence (*ousia*) se servaient du mot *isia*[5] : ainsi entendaient-ils attribuer la pensée (*noêsis*) et l'intelligence (*phronêsis*[6]), en tant que mouvement et impulsion de l'esprit qui se met en branle et progresse, aussi bien que l'acte de compréhension (*suniénai*) et, d'une façon générale, le Bien et la valeur, à ce qui se meut d'un cours facile et rapide ; et inversement, on désigne par les termes péjoratifs opposés le Mal, c'est-à-dire ce qui entrave, enchaîne, retient la nature, l'empêche de se mettre en mouvement et d'aller son chemin, en le dénommant « avance difficile » (*kak-ia*), « embarras de la route » (*apor-ia*), « mauvaise route » (*deil-ia*), « impossibilité d'avancer » (*an-ia*)[7]. **61.** Quant au nom d'Osiris, il est composé de *hosios* (« saint ») et de *hiéros* (« sacré »)[8], car ce dieu est le principe directeur commun à ce qu'il y a dans le ciel et à ce qu'il y a dans l'Hadès, et les Anciens avaient coutume d'appeler « sacré » ce dernier ordre de

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 307.
6. L'auteur du *Cratyle* rapproche le suffixe -ησις de ἔσις « mouvement vers », « désir » (411 D sq.).
7-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 308.

καὶ ἀμαυρὸν εἰς ταῦτα διαδίδωσιν ἀπολλύμενον ὑπὸ τοῦ
Τυφῶνος, πλὴν ὅσον ἡ Ἶσις ὑπολαμβάνουσα σῴζει καὶ
τρέφει καὶ συνίστησι. **60.** Καθόλου δ' ἀμείνων οὗτός C
ἐστιν, ὥσπερ καὶ Πλάτων ὑπονοεῖ καὶ Ἀριστοτέλης.
Κινεῖται δὲ τῆς φύσεως τὸ μὲν γόνιμον καὶ σωτήριον
ἐπ' αὐτὸν καὶ πρὸς τὸ εἶναι, τὸ δ' ἀναιρετικὸν καὶ φθαρτικὸν ἀπ' αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ μὴ εἶναι. Διὸ τὸ μὲν Ἶσιν
καλοῦσι παρὰ τὸ ἵεσθαι μετ' ἐπιστήμης καὶ φέρεσθαι,
κίνησιν οὖσαν ἔμψυχον καὶ φρόνιμον. Οὐ γάρ ἐστι τοὔνομα βαρβαρικόν, ἀλλ' ὥσπερ τοῖς θεοῖς πᾶσιν ἀπὸ
δυοῖν γραμμάτων τοῦ θεατοῦ καὶ τοῦ θέοντος ἔστιν ὄνομα
κοινόν, οὕτω τὴν θεὸν ταύτην ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης ἅμα καὶ D
τῆς κινήσεως Ἶσιν μὲν ἡμεῖς, Ἶσιν δ' Αἰγύπτιοι καλοῦσιν.
Οὕτω δὲ καὶ Πλάτων φησὶ τὴν οὐσίαν δηλοῦν[τος] τοὺς
παλαιοὺς « ἰσίαν » καλοῦντας· οὕτω καὶ τὴν νόησιν καὶ
τὴν φρόνησιν, ὡς νοῦ φορὰν καὶ κίνησιν οὖσαν ἱεμένου
καὶ φερομένου, καὶ τὸ συνιέναι καὶ τἀγαθὸν ὅλως καὶ ἀρετὴν
ἐπὶ τοῖς εὖ ῥέουσι καὶ θέουσι θέσθαι· καθάπερ αὖ πάλιν
τοῖς ἀντιφωνοῦσιν ὀνόμασι λοιδορεῖσθαι τὸ κακόν, τὸ
τὴν φύσιν ἐμποδίζον καὶ συνδέον καὶ ἴσχον καὶ κωλῦον
ἵεσθαι καὶ ἰέναι κακίαν, ἀπορίαν, δειλίαν, ἀνίαν προσαγορεύοντας. **61.** Ὁ δ' Ὄσιρις ἐκ τοῦ ὁσίου ⟨καὶ τοῦ⟩
ἱεροῦ τοὔνομα μεμιγμένον ἔσχηκε· κοινὸς γάρ ἐστι τῶν
ἐν οὐρανῷ καὶ τῶν ἐν Ἅιδου λόγος, ὧν τὰ μὲν ἱερά, τὰ
δ' ὅσια τοῖς πάλαι ⟨ἔθος⟩ ἦν προσαγορεύειν. Ὁ δ' ἀνα-

375 B 10 ἀπολλύμενον Bentl. : -μένη αAE (ut vid.) βL -μένους v ‖ τοῦ LH : omis. αAEβv ‖ C 5 ἀπ' αὐτοῦ Squ. : ὑπ' αὐτοῦ codd. ‖ 6 ἵεσθαι E : ἱεσθαι αAβLv ‖ 9 δυοῖν Ev : δυεῖν αAβL ‖ γραμμάτων (scil. θε-ον et ἰσ-ιν) : ῥημάτων post Markl.[1] edd. ‖ D 3 οὐσίαν Baxt. : ὁσίαν codd. ‖ -τος del. Xyl. ‖ 4 ἰσίαν : ἐσίαν ex Plat. *Crat.* 401 C vult scribere Squ. ‖ 6 τὸ Baxt. : τοῦ codd. ‖ 7 εὖ ῥέουσι scripsi : εὐροοῦσι Mez. εὐροῦσι codd. ‖ 8 τὸ κακὸν Wy. ex Plat. *Crat.* 415 D : τῶν κατὰ codd. ‖ 9 ἴσχον αAEβ[2] : ἰσχῦον βLv ‖ 10-11 προσαγορεύοντας Rei. : -όντων codd. ‖ 11 καὶ τοῦ addidi (καὶ add. Ald.[2]) ‖ 14 τοῖς πάλαι ⟨ἔθος⟩ Wy. : τοῖς παλαιοῖς codd.

réalités, et l'autre, « saint »[1]. Le dieu qui fait apparaître les choses du ciel, c'est-à-dire le principe qui préside au cours des astres, est appelé Anubis — parfois aussi Hermanubis, parce qu'il appartient à la fois au monde d'en-haut et au monde d'en-bas[2]. Voilà pourquoi les Égyptiens lui sacrifient tantôt un coq blanc, tantôt un coq au plumage jaune, emblèmes respectifs des deux mondes, qu'ils considèrent, l'un comme pur et lumineux, l'autre comme mixte et bigarré[3].

Qu'on ne s'étonne pas de ces étymologies fondées sur la langue grecque : il est des milliers d'autres mots qui sont sortis de Grèce avec les émigrants et qui, naturalisés à l'étranger, y sont encore en usage ; la poésie en rapatrie bien quelques-uns, mais certains l'accusent alors de barbariser et traitent ces mots de *gloses*[4]. On rapporte que dans les *Livres* dits *d'Hermès*[5], il est écrit à propos des noms sacrés que la puissance qui préside aux révolutions du soleil est appelée Horus par les Égyptiens et Apollon par les Grecs, que celle qui préside au souffle de l'air est appelée Osiris par les uns et Sarapis par les autres. Autre exemple : *Sôthis* signifie en égyptien « grossesse » (*kuêsis*) ou « être grosse » (*kuein*) : voilà pourquoi, après une légère modification du mot, *kuôn* (« le Chien ») est en grec le nom de l'astre que les Égyptiens attribuent en propre à Isis[6]. Il n'y a pas lieu de mettre son point d'honneur dans des questions de noms : néanmoins, j'abandonnerais plus volontiers aux Égyptiens celui de Sarapis que celui d'Osiris : pour moi, celui-là est étranger et celui-ci grec ; mais les deux désignent un seul et même dieu, une seule et unique puissance.

62. L'usage égyptien concorde, lui aussi, avec nos théories[7]. Les Égyptiens donnent souvent à Isis le nom d'*Athéna*, qui signifie à peu près : « Je suis venue de moi-même »[8], ce qui est bien l'expression d'un mouvement autonome. Typhon, comme on l'a dit plus haut[9], est

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 308.
3. Usage inconnu en Égypte.
4-9. Voir *Notes complémentaires*, p. 308-309.

φαίνων τὰ οὐράνια καὶ τῶν ἄνω φερομένων λόγος Ἄνου- E
βις, ἔστιν δ' ὅτε καὶ Ἑρμάνουβις ὀνομάζεται, τὸ μὲν ὡς
τοῖς ἄνω, τὸ δ' ὡς τοῖς κάτω προσήκων. Διὸ καὶ θύουσιν
αὐτῷ τὸ μὲν λευκὸν ἀλεκτρυόνα, τὸ δὲ κροκίαν, τὰ μὲν
εἰλικρινῆ καὶ φανά, τὰ δὲ μικτὰ καὶ ποικίλα νομίζον-
τες.

Οὐ δεῖ δὲ θαυμάζειν τῶν ὀνομάτων τὴν εἰς τὸ Ἑλλη-
νικὸν ἀνάπλασιν· καὶ γὰρ ἄλλα μυρία τοῖς μεθισταμέ-
νοις ἐκ τῆς Ἑλλάδος συνεκπεσόντα μέχρι νῦν παραμένει
καὶ ξενιτεύει παρ' ἑτέροις, ὧν ἔνια τὴν ποιητικὴν ἀνακα- F
λουμένην διαβάλλουσιν ὡς βαρβαρίζουσαν οἱ γλώττας τὰ
τοιαῦτα προσαγορεύοντες. Ἐν δὲ ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέ-
ναις βίβλοις ἱστοροῦσι γεγράφθαι περὶ τῶν ἱερῶν ὀνο-
μάτων, ὅτι τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμέ-
νην δύναμιν Ὧρον, Ἕλληνες δ' Ἀπόλλωνα καλοῦσι, τὴν
δ' ἐπὶ τοῦ πνεύματος οἱ μὲν Ὄσιριν, οἱ δὲ Σάραπιν. Ἡ δὲ
Σῶθι Αἰγυπτιστὶ | σημαίνει κύησιν ἢ τὸ κύειν· διὸ καὶ 376 A
παρατροπῆς γενομένης τοῦ ὀνόματος Ἑλληνιστὶ κύων
κέκληται τὸ ἄστρον, ὅπερ ἴδιον τῆς Ἴσιδος νομίζουσιν.
Ἥκιστα μὲν οὖν δεῖ φιλοτιμεῖσθαι περὶ τῶν ὀνομάτων,
οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον ὑφείμην ἂν τοῦ Σαράπιδος Αἰγυπ-
τίοις ἢ τοῦ Ὀσίριδος, ἐκεῖνο μὲν [οὖν] ξενικόν, τοῦτο δ' Ἑλ-
ληνικόν, ἄμφω δ' ἑνὸς θεοῦ καὶ μιᾶς δυνάμεως ἡγούμενος.

62. Ἔοικε δὲ τούτοις καὶ τὰ Αἰγύπτια. Τὴν μὲν γὰρ Ἶσιν πολλάκις τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ὀνόματι καλοῦσι φράζοντι τοιοῦτον λόγον « ἦλθον ἀπ' ἐμαυτῆς, » ὅπερ ἐστὶν αὐτοκινήτου φορᾶς δηλωτικόν· ὁ δὲ Τυφών, ὥσπερ εἴρηται,

375 E 1-2 λόγ. Ἄν. Rei. : Ἄν. λόγ. codd. ‖ 3 προσήκων αAEβL : προσῆκον v ‖ 4 τὸ... τὸ Rei. : τὸν... τὸν codd. ‖ 8-9 μεθισταμένοις αAEβL : ἀνθισταμένοις v ‖ F 2-3 τὰ τοιαῦτα Xyl. : τὰς τοιαύτας codd. ‖ 7 post Σάραπιν lacunam ind. Holw. ‖ Ἡ Babb. : οἱ codd. ‖ 8 σωθὶ AEβLv : σωθὶ / α σωθὶς Babb.
376 A 5 ὑφείμην ἂν Bentl. : ὑφιεμένην codd. ‖ 6 οὖν del. Markl.[1] ‖ 9 τῷ αAEβL : πᾶν v ‖ 11 ὥσπερ εἴρηται αAEβL : ὡς προείρηται v.

appelé Seth, Bébon ou Smu, mots qui traduisent en gros l'idée d'une résistance violente et obstructive, d'une opposition, d'une volte-face.

Ils appellent aussi l'aimant « os d'Horus » et « os de Typhon » le fer, à ce que rapporte Manéthon : en effet, comme on voit souvent le fer attiré et entraîné à la suite de l'aimant et comme souvent, aussi, il s'en éloigne et subit une répulsion, de même le mouvement du monde qui est salvateur, bienfaisant et dirigé par la raison, tantôt convertit, attire à soi et tempère par la persuasion l'autre mouvement, le mouvement rebelle de Typhon, tantôt au contraire, se refermant sur soi, lui fait faire volte-face et le laisse s'engloutir dans l'illimité[1]. D'autre part, un mythe égyptien rapporté par Eudoxe[2] raconte que Zeus était né avec les deux jambes réunies ; il ne pouvait pas marcher et la honte de son infirmité le faisait vivre en solitaire : mais Isis, grâce à une incision, sépara les deux membres et lui permit de se déplacer normalement[3]. Le mythe donne à entendre par là que l'intelligence, la raison du dieu, en soi, a pour domaine l'invisible et le caché et ne se manifeste que par le mouvement, dans la génération.

63. Le sistre[4] indique lui aussi que les êtres doivent être agités (*seiesthai*) et ne jamais cesser de se mouvoir, qu'il faut pour ainsi dire les réveiller et secouer leur torpeur et leur engourdissement[5]. Les Égyptiens disent que les sistres leur servent à écarter et à repousser Typhon, ce qui signifie que lorsque la corruption entrave et arrête la Nature, la génération la délivre et la restaure au moyen du mouvement. Le sistre est arrondi du haut et ce cintre contient les pièces mobiles, qui sont au

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 309.
2. *Fr.* 299 Lasserre.
3. Étiologie incorporant sans doute plusieurs éléments : 1. Amon dieu caché : cf. 354 C. 2. Amon, dieu de Thèbes, peu à peu identifié au dieu solaire Rê. 3. les statues-blocs ou les statues aux jambes jointes de l'art égyptien (sans parler des effigies d'Osiris momifié). 4. la légende du système héliopolitain, où l'on voit Isis guérir le dieu Rê (cf. 372 B).
4-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 309.

Σὴθ καὶ Βέβων καὶ Σμὺ ὀνομάζεται, βίαιόν τινα καὶ κωλυ- B
τικὴν ἐπίσχεσιν ⟨ἤ τιν'⟩ ὑπεναντίωσιν ἢ ἀναστροφὴν
ἐμφαίνειν βουλομένων τῶν ὀνομάτων.
Ἔτι τὴν σιδηρῖτιν λίθον ὀστέον Ὥρου, Τυφῶνος δὲ τὸν
σίδηρον, ὡς ἱστορεῖ Μανεθώς, καλοῦσιν· ὥσπερ γὰρ ὁ σίδη-
ρος πολλάκις μὲν ἑλκομένῳ καὶ ἑπομένῳ πρὸς τὴν λίθον
ὅμοιός ἐστι, πολλάκις δ' ἀποστρέφεται καὶ ἀποκρούεται
πρὸς τοὐναντίον, οὕτως ἡ σωτήριος καὶ ἀγαθὴ καὶ λόγον
ἔχουσα τοῦ κόσμου κίνησις ἐπιστρέφει τοτὲ καὶ προσάγεται
καὶ μαλακωτέραν ποιεῖ πείθουσα τὴν σκληρὰν ἐκείνην
καὶ τυφώνειον, εἶτ' αὖθις ἀνασχεθεῖσα εἰς ἑαυτὴν ἀνέ-
στρεψε καὶ κατέδυσεν εἰς τὴν ἀπειρίαν. Ἔτι φησὶ περὶ
τοῦ Διὸς ὁ Εὔδοξος μυθολογεῖν Αἰγυπτίους ὡς τῶν C
σκελῶν συμπεφυκότων αὐτῷ μὴ δυνάμενος βαδίζειν ὑπ'
αἰσχύνης ⟨ἐν⟩ ἐρημίᾳ διέτριβεν· ἡ δ' Ἶσις διατεμοῦσα
καὶ διαστήσασα τὰ μέρη ταῦτα τοῦ σώματος ἀρτίποδα τὴν
πορείαν παρέσχεν. Αἰνίττεται δὲ καὶ διὰ τούτων ὁ μῦθος
ὅτι καθ' ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος ἐν τῷ ἀοράτῳ
καὶ ἀφανεῖ βεβηκὼς εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθεν.

63. Ἐμφαίνει καὶ τὸ σεῖστρον ὅτι σείεσθαι δεῖ τὰ
ὄντα καὶ μηδέποτε παύεσθαι φορᾶς, ἀλλ' οἷον ἐξεγείρεσθαι
καὶ κλονεῖσθαι καταδαρθάνοντα καὶ μαραινόμενα. Τὸν D
γὰρ Τυφῶνά φασι τοῖς σείστροις ἀποτρέπειν καὶ ἀπο-
κρούεσθαι, δηλοῦντες ὅτι τῆς φθορᾶς συνδεούσης καὶ
ἱστάσης αὖθις ἀναλύει τὴν φύσιν καὶ ἀνίστησι διὰ τῆς κινή-
σεως ἡ γένεσις. Τοῦ δὲ σείστρου περιφεροῦς ἄνωθεν ὄντος

376 B 1 σμὺ ὀνομ. AEβL : ante ὀνομάζεται ras. 3 litt. α σμὴ//// νομάζεται v || 2 ἤ τιν' add. Po. || 5 Μανεθώς Squ. : μάνεθος codd. || 9 ἐπιστρέφει τοτὲ post Edmonds scripsi : ἐπιστρέφει τότε v ἐπιστρέφεταί τε αAEβL || 10 μαλακωτέραν Rei. : -τερον codd. || 11 ἀνασχεθεῖσα F : ἀναχεθεῖσα αAEβLv || ἑαυτὴν Wy. : ἑαυτὸν codd. || 12 ἀπειρίαν Xyl. : ἀπορίαν codd. || C 3 ἐν add. Wy. || 9 φορᾶς αAEβL : φθορᾶς v.

nombre de quatre : c'est que la portion du monde soumise à la génération et à la destruction est contenue sous le globe lunaire[1] et que tout s'y meut et s'y transforme par le jeu des quatre éléments, le feu, la terre, l'eau et l'air[2]. Au sommet de la convexité du sistre est ciselée l'image d'un chat à face humaine et en bas, sous les pièces mobiles, d'un côté le visage d'Isis et de l'autre celui de Nephthys[3] : ces emblèmes symbolisent la naissance et la mort[4] (ce sont bien là les effets des changements et des mouvements des éléments) et le chat symbolise la lune[5], à cause du pelage tacheté, de l'activité nocturne et de la fécondité de cet animal[6] : on dit qu'il met au monde d'abord un petit, puis deux, trois, quatre, cinq et qu'il en a ainsi un de plus chaque fois, jusqu'à sept, si bien qu'en tout il mettrait au monde 28 petits, autant qu'il y a de jours dans une lunaison. Cela peut n'être qu'une fable : mais la pupille de l'œil du chat semble bien s'arrondir et se dilater à la pleine lune, rétrécir et se contracter pendant le décours de l'astre[7]. Quant aux traits humains prêtés au chat, ils servent à représenter ce qu'il y a d'intelligence et de raison dans les phases de la lune.

64. Pour résumer, il ne convient pas d'identifier l'eau, le soleil, la Terre ou le ciel à Osiris ou à Isis et, d'autre part, le feu, la sécheresse ou la mer à Typhon[8]. Si au contraire on attribue indistinctement tout ce que cela comporte d'irrégulier et de désordonné, par excès ou par défaut, à Typhon et qu'on vénère et honore ce qui s'y trouve d'ordonné, de bon et de bénéfique comme l'ouvrage d'Isis et comme l'image, la représentation d'Osiris et la raison émanée de lui, on ne se trompera pas. Bien plus, on lèvera les doutes et l'embarras d'Eudoxe[9], qui se demande pourquoi Isis préside aux choses de l'amour, ce que ne fait pas Déméter, et pourquoi

1. *Cf.* 369 D, 375 B, etc...
2. F. Daumas, *B. S. F. E.* 57 (1970), p. 7-18 pense que Plutarque reproduit ici des idées authentiquement égyptiennes.
3. Il s'agissait en fait, dans la plupart des cas, d'un masque de la déesse Hathor, à laquelle le sistre avait été consacré à l'origine.
4-9. Voir ***Notes complémentaires***, p. 309-310.

ἡ ἀψὶς περιέχει τὰ σειόμενα τέτταρα. Καὶ γὰρ ἡ γεννωμένη καὶ φθειρομένη μοῖρα τοῦ κόσμου περιέχεται μὲν ὑπὸ τῆς σεληνιακῆς σφαίρας, κινεῖται δ' ἐν αὐτῇ πάντα καὶ μεταβάλλεται διὰ τῶν τεττάρων στοιχείων, πυρὸς καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος. Τῇ δ' ἀψῖδι τοῦ σείστρου κατὰ κορυφὴν ἐντορεύουσιν αἴλουρον ἀνθρώπου πρόσωπον ἔχοντα, κάτω δ' ὑπὸ τὰ σειόμενα πῆ μὲν Ἴσιδος, πῆ δὲ
Νέφθυος πρόσωπον, αἰνιττόμενοι τοῖς μὲν προσώποις E
γένεσιν καὶ τελευτήν (αὗται γάρ εἰσι τῶν στοιχείων μεταβολαὶ καὶ κινήσεις), τῷ δ' αἰλούρῳ τὴν σελήνην διὰ τὸ ποικίλον καὶ νυκτουργὸν καὶ γόνιμον τοῦ θηρίου. Λέγεται γὰρ ἓν τίκτειν, εἶτα δύο καὶ τρία καὶ τέσσαρα καὶ πέντε, καὶ καθ' ἓν οὕτως ἄχρι τῶν ἑπτὰ προστίθησιν, ὥστ' ὀκτὼ καὶ εἴκοσι τὰ πάντα τίκτειν, ὅσα καὶ τῆς σελήνης φῶτ' ἔστιν. Τοῦτο μὲν οὖν ἴσως μυθωδέστερον· αἱ δ' ἐν τοῖς ὄμμασιν αὐτοῦ κόραι πληροῦσθαι μὲν καὶ πλατύνεσθαι δοκοῦσιν ἐν πανσελήνῳ, λεπτύνεσθαι δὲ καὶ μαραυγεῖν ἐν ταῖς
μειώσεσι τοῦ ἄστρου. Τῷ δ' ἀνθρωπομόρφῳ τοῦ αἰλούρου F
τὸ νοερὸν καὶ λογικὸν ἐμφαίνεται τῶν περὶ τὴν σελήνην μεταβολῶν.

64. Συνελόντι δ' εἰπεῖν οὔθ' ὕδωρ οὔθ' ἥλιον οὔτε γῆν οὔτ' οὐρανὸν Ὄσιριν ἢ Ἶσιν ὀρθῶς ἔχει νομίζειν, οὔτε πῦρ Τυφῶνα πάλιν οὔτ' αὐχμὸν οὐδὲ θάλατταν, ἀλλ' ἁπλῶς ὅσον ἐστὶν ἐν τούτοις ἄμετρον καὶ ἄτακτον ὑπερβο-
λαῖς ἢ ἐνδείαις Τυφῶνι προσνέμοντες, | τὸ δὲ κεκοσμη- 377 A
μένον καὶ ἀγαθὸν καὶ ὠφέλιμον ὡς Ἴσιδος μὲν ἔργον, εἰκόνα δὲ καὶ μίμημα καὶ λόγον Ὀσίριδος σεβόμενοι καὶ τιμῶντες, οὐκ ἂν ἁμαρτάνοιμεν, ἀλλὰ καὶ τὸν Εὔδοξον ἀπιστοῦντα παύσομεν καὶ διαποροῦντα πῶς οὔτε Δήμη-

376 D 6 ἀψὶς Ald.[2] : ὄψις codd. ‖ 6-7 γενν. κ. φθειρ. αAEβLv : φθειρ. κ. γενν. L ‖ E 8 μὲν οὖν αβL : μὲν AEv ‖ F 5 ἔχει Bas. : ἔχειν codd. ‖ 6 τυφῶνα αAEβL : τυφῶνος v.

les Égyptiens assimilent Osiris à Dionysos, lequel n'a pas le pouvoir de faire monter le Nil ni de gouverner les morts. Nous pensons en effet que c'est en vertu d'une seule et même loi de raison, qui leur est commune, qu'Isis et Osiris président à tout ce qui est la part du bien, et que tout ce qu'il y a de beau et de bon dans la nature est leur œuvre, Osiris en dispensant les principes générateurs, Isis les recevant et les distribuant[1].

65. Ainsi[2] nous opposerons-nous à tous ces esprits grossiers qui se plaisent à assimiler les activités de ces dieux soit aux changements saisonniers de l'atmosphère, soit à la pousse des récoltes, aux semailles et aux labours, et qui parlent de « funérailles d'Osiris » lorsque le grain qu'on sème est enfoui en terre, de « résurrection et de réapparition d'Osiris » lorsque commence la germination[3]. Ils prétendent expliquer ainsi pourquoi on dit qu'Isis, quand elle s'aperçut qu'elle était enceinte, s'attacha autour de la taille une amulette protectrice[4] le 6e jour du mois de Phaophi, qu'elle accoucha, vers le solstice d'hiver, d'Harpocrate[5], un enfant imparfait et prématuré[6] comme le sont, à la même époque, les fleurs et les pousses venues avant leur saison, d'où, selon eux, l'offrande qu'on fait à ce dieu des prémices des lentilles[7] nouvelles et qu'on fête les relevailles d'Isis après l'équinoxe de printemps[8]. Les Égyptiens prennent ces rites et ces récits à la lettre et, sans réfléchir davantage, fondent leur créance sur ce qui les entoure et leur est familier.

66. Cela n'est pas grave, à condition, d'abord, qu'on veuille bien admettre que ces dieux sont aussi les nôtres et qu'on ne les attribue pas exclusivement à l'Égypte, qu'on ne comprenne pas uniquement sous leur nom le Nil et le pays arrosé par ce fleuve, que l'on ne fasse pas naître tous les dieux de ses marais et de ses lotus, privant par là de si grands dieux le reste des

1. Mêmes expressions en 368 C-D.
2-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 310-311.

τρι τῆς τῶν ἐρωτικῶν ἐπιμελείας μέτεστιν, ἀλλ' Ἴσιδι, τόν τε Διόνυσον ⟨Ὀσίριδι προσομοιοῦσι τὸν⟩ οὔτε τὸν Νεῖλον αὔξειν οὔτε τῶν τεθνηκότων ἄρχειν δυνάμενον. Ἑνὶ γὰρ λόγῳ κοινῷ τοὺς θεοὺς τούτους περὶ πᾶσαν ἀγαθοῦ μοῖραν ἡγούμεθα τετάχθαι καὶ πᾶν ὅσον ἔνεστι τῇ φύσει καλὸν καὶ ἀγαθὸν διὰ τούτους ὑπάρχειν, τὸν μὲν διδόντα τὰς ἀρχάς, τὴν δ' ὑποδεχομένην καὶ διανέμουσαν. B

65. Οὕτω δὲ καὶ τοῖς πολλοῖς καὶ φορτικοῖς ἐπιχειρήσομεν εἴτε ταῖς καθ' ὥραν μεταβολαῖς τοῦ περιέχοντος εἴτε ταῖς καρπῶν γενέσεσι καὶ σποραῖς καὶ ἀρότοις χαίρουσι τὰ περὶ τοὺς θεοὺς τούτους συνοικειοῦντες καὶ λέγοντες θάπτεσθαι μὲν τὸν Ὄσιριν, ὅτε κρύπτεται τῇ γῇ σπειρόμενος ὁ καρπός, αὖθις δ' ἀναβιοῦσθαι καὶ ἀναφαίνεσθαι, ὅτε βλαστήσεως ἀρχή · διὸ καὶ λέγεσθαι τὴν Ἶσιν αἰσθομένην ὅτι κύει περιάψασθαι φυλακτήριον ἕκτῃ μηνὸς ἱσταμένου Φαωφί, τίκτεσθαι δὲ τὸν Ἁρποκράτην περὶ τροπὰς χειμερινὰς ἀτελῆ καὶ νεαρὸν ἐν τοῖς προανθοῦσι καὶ προβλαστάνουσι (διὸ καὶ φακῶν αὐτῷ φυομένων ἀπαρχὰς ἐπιφέρουσι), τὰς δὲ λοχείους ἡμέρας ἑορτάζειν μετὰ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν. Ταῦτα γὰρ ἀκούοντες C ἀγαπῶσι καὶ πιστεύουσιν, αὐτόθεν ἐκ τῶν προχείρων καὶ συνήθων τὸ πιθανὸν ἕλκοντες.

66. Καὶ δεινὸν οὐδέν, ἂν πρῶτον μὲν ἡμῖν τοὺς θεοὺς φυλάττωσι κοινοὺς καὶ μὴ ποιῶσιν Αἰγυπτίων ἰδίους μηδὲ Νεῖλον ἥν τε Νεῖλος ἄρδει μόνην χώραν τοῖς ὀνόμασι τούτοις καταλαμβάνοντες, μηδ' ἕλη μηδὲ λωτοὺς μόνην θεοποιίαν λέγοντες ἀποστερῶσι μεγάλων θεῶν τοὺς ἄλ-

377 A 7 διόνυσον αAEβL : διόνυσα v || Ὀσίριδι προσομοιοῦσι τὸν add. Schw. (locus incertus) || οὔτε Bern. : οὐ codd. || 8 δυνάμενον AEβv : δυναμένων L || B 1 διανέμουσαν FH : διαμένουσαν αAEβLv || 2 φορτικοῖς αAEβL : φθαρτικοῖς v || 4 ἀρότοις αAE : ἀρότροις βLv || 6 τῇ γῇ Baxt. : τῆς γῆς codd. || 10 ἁρποκράτην L² et edd. (ex 358 E) : καρποκράτην codd. (etymologiae causa). || C 8 μόνην Babb. : μὴ codd. || 9 θεοποιίαν αAEβLv : θεσποιίαν m (θεσπεσίαν?).

hommes, qui n'ont pas de Nil, pas de Bouto, pas de Memphis, mais qui tous ont et reconnaissent pour dieux Isis et les divinités qui l'accompagnent[1] : même s'ils n'ont appris que depuis peu à donner à certains d'entre eux le nom qui les désigne en Égypte[2], ils savent depuis toujours distinguer et vénérer leurs pouvoirs respectifs. En second lieu, et c'est là l'essentiel, il faut se garder avec la plus extrême vigilance de réduire sans le vouloir le divin, de le circonscrire dans les vents, les cours d'eau, les semailles, les labourages, les transformations de la terre et les changements saisonniers, et, par là-même, de l'abolir, tels ceux qui appellent le vin « Dionysos » et le feu « Héphaïstos »[3], tel Cléanthe, qui donne quelque part le nom de « Perséphone » au souffle qui circule (*phéroménon*) dans les fruits de la terre et périt (*phoneuoménon*) avec eux[4], tel encore ce poète, qui dit, parlant des moissonneurs

« Quand les robustes gars coupent les membres de [Déméter ».

Ceux-là en effet sont exactement comme des gens qui prendraient les voiles, les cordages et l'ancre pour le pilote, la chaîne et la trame pour le tisserand, la cuvette, l'eau miellée ou la tisane pour le médecin, et ils font naître de déplorables idées d'athéisme en attribuant les noms des dieux à des objets naturels insensibles, inanimés et destinés à être détruits par l'homme, qui en a besoin pour son usage[5]. On ne saurait considérer comme des dieux pareilles choses, prises en elles-mêmes.

67. Dieu n'est point, en effet, un être privé d'intelligence et d'âme et soumis comme tel au pouvoir de l'homme. Mais à partir de ces produits naturels, songeant aux êtres qui en disposent, nous en font cadeau et nous en pourvoient inépuisablement et en suffisance, nous avons appris à reconnaître en eux les dieux, des dieux qui ne diffèrent pas d'un peuple à l'autre, qui ne sont ni barbares ni grecs, ni du Sud ni du Nord. Seulement, de même que le soleil, la lune, le ciel, la terre et la mer, qui sont communs à tous, sont nommés différemment selon les peuples, de même, pour la Raison unique qui ordonne tout cela, la Providence unique qui en a la

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 311.

λους ἀνθρώπους, οἷς Νεῖλος μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ Βοῦτος D
οὐδὲ Μέμφις, Ἶσιν δὲ καὶ τοὺς περὶ αὐτὴν θεοὺς ἔχουσι καὶ γινώσκουσιν ἅπαντες, ἐνίους μὲν οὐ πάλαι τοῖς παρ' Αἰγυπτίων ὀνόμασι καλεῖν μεμαθηκότες, ἑκάστου δὲ τὴν δύναμιν ἐξ ἀρχῆς ἐπιστάμενοι καὶ τιμῶντες· δεύτερον, ὃ μεῖζόν ἐστιν, ὅπως σφόδρα προσέξουσι καὶ φοβήσονται, μὴ λάθωσιν εἰς πνεύματα καὶ ῥεύματα καὶ σπόρους καὶ ἀρότους καὶ πάθη γῆς καὶ μεταβολὰς ὡρῶν διαγράφοντες τὰ θεῖα καὶ διαλύοντες, ὥσπερ οἱ Διόνυσον τὸν οἶνον, Ἥφαιστον δὲ τὴν φλόγα, Φερσεφόνην δέ φησί που Κλεάνθης τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα, ποιητής δέ τις ἐπὶ τῶν θεριζόντων

« τῆμος ὅτ' αἰζηοὶ Δημήτερα κωλοτομεῦσιν » · E

οὐδὲν γὰρ οἱ τοιοῦτοι διαφέρουσι τῶν ἱστία καὶ κάλους καὶ ἄγκυραν ἡγουμένων κυβερνήτην, καὶ νήματα καὶ κρόκας ὑφάντην, καὶ σπονδεῖον ἢ μελίκρατον ἢ πτισάνην ἰατρόν, ἀλλὰ δεινὰς καὶ ἀθέους ἐμποιοῦσι δόξας, ἀναισθήτοις καὶ ἀψύχοις καὶ φθειρομέναις ἀναγκαίως ὑπ' ἀνθρώπων δεομένων καὶ χρωμένων φύσεσι καὶ πράγμασιν ὀνόματα θεῶν ἐπιφέροντες. Ταῦτα μὲν γὰρ αὐτὰ νοῆσαι θεοὺς οὐκ ἔστιν.

67. Οὐ γὰρ ἄνουν οὐδ' ἄψυχον ⟨ὂν⟩ ἀνθρώποις ὁ θεὸς ὑποχείριον· ἀπὸ τούτων δὲ τοὺς χρωμένους αὐτοῖς καὶ δωρουμένους ἡμῖν καὶ παρέχοντας ἀέναα καὶ διαρκῆ θεοὺς ἐνομίσαμεν, οὐχ ἑτέρους παρ' ἑτέροις οὐδὲ βαρβάρους καὶ Ἕλληνας οὐδὲ νοτίους καὶ βορείους, ἀλλ' ὥσ- F
περ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ' ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἑνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας

377 D 8 ἀρότους AEβL : ἀρότρους αν ‖ ὡρῶν β[1] : ὀρῶν αν H ὀρῶν AEH[2] mg. ‖ 10 φερσεφόνην AEβLv : π supra φ[1] A[2]E[2] περσ. F ‖ E 2 οἱ τοιοῦτοι scripsi : οὗτοι s. l. m[2] τοιούτου ε τούτου αAEβLv ‖ 9 ἄνουν Rei. : οὖν codd. ‖ ὂν addidi (οὐδ' add. Bentl.) ‖ 11 ἀέναα scripsi : ἀένναα αAEβL ἀένναε v.

charge et les puissances qui, au-dessous d'elle, sont affectées à chaque chose[1], ont été adoptés chez les différents peuples, en accord avec leurs coutumes, des cultes et des noms différents, dont on[2] use comme de symboles consacrés, les uns plus obscurs, les autres plus limpides[3], frayant ainsi à la pensée la route du divin, non sans quelque risque : certains en effet se fourvoient complètement et glissent dans la superstition ; d'autres, fuyant les fondrières de la superstition, vont à l'opposé se jeter, sans y prendre garde, dans le gouffre de l'athéisme[4].

68. Aussi devons-nous, en ce domaine plus qu'en tout autre, prendre pour mystagogue le raisonnement philosophique et méditer avec dévotion sur chaque récit ou acte rituel[5], et de la sorte, songeant au mot de Théodore, qui disait que certains de ses auditeurs recevaient de la main gauche l'enseignement qu'il dispensait de la main droite[6], nous éviterons de nous fourvoyer et d'interpréter à contresens les excellentes prescriptions du cérémonial des sacrifices et des fêtes. Qu'il faille toujours les référer à des normes discursives, les Égyptiens, justement, nous l'enseignent. Par exemple, le 19 du premier mois[7], ils célèbrent une fête en l'honneur d'Hermès, au cours de laquelle ils mangent du miel et des figues en prononçant ces mots : « Douce est la vérité »[8]. L'amulette protectrice d'Isis, celle que, selon le mythe, elle se met autour de la taille, signifie : « Parole justifiée »[9]. Quant à Harpocrate, il ne faut voir en lui ni un dieu avorton, ni un enfant encore balbutiant, ni non plus un dieu-légume[10], mais celui qui surveille et dirige le discours[11] théologique parmi les hommes, discours balbutiant, chétif et mal membré[12]. Voilà pourquoi Harpocrate tient un doigt appliqué sur sa bouche : c'est un symbole de discrétion et de silence[13] ; pourquoi

1. Phrase d'inspiration stoïcienne (ὁμόνοια, φιλανθρωπία ; tendance au « monothéisme » ; Λόγος unique gouvernant le monde avec l'aide de puissances secondaires).
2-13. Voir *Notes complémentaires*, p. 311-313.

ἐπιτροπευούσης | καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντα τεταγ- 378 A
μένων ἕτεραι παρ' ἑτέροις κατὰ νόμους γεγόνασι τιμαὶ
καὶ προσηγορίαι, καὶ συμβόλοις χρῶνται καθιερωμένοις
οἱ μὲν ἀμυδροῖς, οἱ δὲ τρανοτέροις, ἐπὶ τὰ θεῖα τὴν νόησιν
ὁδηγοῦντες, οὐκ ἀκινδύνως · ἔνιοι γὰρ ἀποσφαλέντες παν-
τάπασιν εἰς δεισιδαιμονίαν ὤλισθον, οἱ δὲ φεύγοντες
ὥσπερ ἕλος τὴν δεισιδαιμονίαν ἔλαθον αὖθις ὥσπερ εἰς κρη-
μνὸν ἐμπεσόντες τὴν ἀθεότητα.

68. Διὸ δεῖ μάλιστα πρὸς ταῦτα λόγον ἐκ φιλοσοφίας
μυσταγωγὸν ἀναλαβόντας ὁσίως διανοεῖσθαι τῶν λεγο-
μένων καὶ δρωμένων ἕκαστον, ἵνα μή, καθάπερ Θεόδωρος B
εἶπε τοὺς λόγους αὐτοῦ τῇ δεξιᾷ προτείνοντος ἐνίους τῇ ἀρι-
στερᾷ δέχεσθαι τῶν ἀκροωμένων, οὕτως ἡμεῖς ἃ καλῶς
οἱ νόμοι περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἑορτὰς ἔταξαν ἑτέρως ὑπο-
λαμβάνοντες ἐξαμάρτωμεν. Ὅτι γὰρ ἐπὶ τὸν λόγον ἀνοι-
στέον ἅπαντα, καὶ παρ' αὐτῶν ἐκείνων ἔστι λαβεῖν. Τῇ
μὲν γὰρ ἐνάτῃ ἐπὶ δέκα τοῦ πρώτου μηνὸς ἑορτάζοντες
τῷ Ἑρμῇ μέλι καὶ σῦκον ἐσθίουσιν ἐπιλέγοντες « γλυκὺ ἡ
ἀλήθεια » · τὸ δὲ τῆς Ἴσιδος φυλακτήριον, ὃ περιάπτεσθαι
μυθολογοῦσιν αὐτήν, ἐξερμηνεύεται « φωνὴ ἀληθής. »
Τὸν δ' Ἁρποκράτην οὔτε θεὸν ἀτελῆ καὶ νήπιον οὔτε
χεδρόπων τινὰ νομιστέον, ἀλλὰ τοῦ περὶ θεῶν ἐν ἀν- C
θρώποις λόγου νεαροῦ καὶ ἀτελοῦς καὶ ἀδιαρθρώτου
προστάτην καὶ σωφρονιστήν · διὸ τῷ στόματι τὸν δάκτυ-
λον ἔχει προσκείμενον ἐχεμυθίας καὶ σιωπῆς σύμβολον,

377 F 5 ἐπιτροπευούσης αAEβL : ἐπιτρεπούσης v.
378 A 1 πάντα v : πάντας αAEβL || 3-4 καθιερωμένοις οἱ μὲν ἀμυδροῖς Salm. : καθιερώμενοι μὲν ἀμυδροῖς codd. || 7 ἕλος Xyl. : ἕλος L^2 ἔδος ε ἕδος αAEβLv || 9 ταῦτα λόγον Xyl. : ταυτόλογον codd. || B 2 προτείνοντος $α^2$L : -ντας αAEβv || 4 ἑτέρως Ev : -ρους αAβL || 5 ἐπὶ Turn. : περὶ codd. || 5-6 ἀνοιστέον m^2 : ἀνυστέον αAEβLv || 11 Ἁρποκράτην edd. : χαρποκράτην codd. ($χ^1$ punct. del. L^2) || C 1 θεῶν s. l. A^2E : θεὸν αAβL || 2 ἀδιαρθρώτου αAEβL : ἀδιορθώτου v.

aussi on lui apporte, au mois de Mésoré, des grains de légumineuses en prononçant la formule : « La langue est notre Fortune, la langue est divine »[1]. On dit que, parmi les plantes d'Égypte, le perséa est tout particulièrement consacré à Isis, parce que son fruit ressemble à un cœur et sa feuille à une langue[2]. En effet, de tout ce que l'homme doit à sa nature, rien n'est plus divin, rien n'est plus important pour le bonheur que la pratique du discours. C'est pour cela qu'il est prescrit ici aux consultants, quand ils descendent dans la salle de l'oracle, d'avoir, autant que des pensées pies, des paroles de bon augure[3]. Mais on agit la plupart du temps de plaisante façon : dans les processions et les fêtes, on fait proclamer par le héraut : « Pas de blasphèmes » et après cela on se permet sur les dieux eux-mêmes les paroles et les pensées les plus blasphématoires.

69. Dans ces conditions, quelle attitude faut-il adopter à l'égard des cérémonies d'offrande dont le rituel est triste et funèbre, s'il n'est bon ni de délaisser le cérémonial traditionnel, ni de brouiller et de bouleverser les idées qu'on se fait des dieux par une suspicion déplacée[4] ? Il existe aussi en Grèce, à peu près aux mêmes dates, plusieurs cérémonies comparables à celles que célèbrent les Égyptiens au cours des *Iseia*[5]. A Athènes, en effet, pendant les Thesmophories, les femmes jeûnent assises sur le sol[6] ; en Béotie, on déplace la chapelle d'Achaia (la « Déesse douloureuse »)[7] et on appelle cette cérémonie « Fête de la Douleur », parce que Déméter se désole de la descente de Coré dans le monde souterrain[8]. C'est le mois du coucher des Pléiades, le mois des semailles, que les Égyptiens appellent Athyr[9], les Athéniens Pyanepsion et les Béotiens Damatrios. Théopompe[10] rapporte que les peuples qui vivent au Couchant croient que l'hiver est Cronos, l'été Aphrodite, le printemps Perséphone, et leur donnent ces noms respectifs ; ils pensent aussi que tout naît de l'union de Cronos et d'Aphrodite. Les Phrygiens croient que le dieu dort pendant l'hiver et reste éveillé pendant l'été et ils cé-

1-10. Voir *Notes complémentaires*, p. 313-314.

ἐν δὲ τῷ Μεσορῇ μηνὶ τῶν χεδρόπων ἐπιφέροντες λέγουσιν « γλῶσσα τύχη, γλῶσσα δαίμων ». Τῶν δ' ἐν Αἰγύπτῳ φυτῶν μάλιστα τῇ θεῷ καθιερῶσθαι λέγουσι τὴν περσέαν, ὅτι καρδίᾳ μὲν ὁ καρπὸς αὐτῆς, γλώττῃ δὲ τὸ φύλλον ἔοικεν. Οὐδὲν γὰρ ὧν ἄνθρωπος ἔχειν πέφυκε θειότερον λόγου καὶ μάλιστα τοῦ περὶ θεῶν οὐδὲ μείζονα ῥοπὴν ἔχει πρὸς εὐδαιμονίαν. Διὸ τῷ μὲν εἰς τὸ χρηστήριον ἐνταῦθα κατιόντι παρεγγυῶμεν ὅσια φρονεῖν, εὔφημα
λέγειν· οἱ δὲ πολλοὶ γελοῖα δρῶσιν ἐν ταῖς πομπαῖς καὶ D
ταῖς ἑορταῖς εὐφημίαν προκηρύττοντες, εἶτα περὶ τῶν θεῶν αὐτῶν τὰ δυσφημότατα καὶ λέγοντες καὶ διανοούμενοι.

69. Πῶς οὖν χρηστέον ἐστὶ ταῖς σκυθρωπαῖς καὶ ἀγελάστοις καὶ πενθίμοις θυσίαις, εἰ μήτε παραλιπεῖν τὰ νενομισμένα καλῶς ἔχει μήτε φύρειν τὰς περὶ θεῶν δόξας καὶ συνταράττειν ὑποψίαις ἀτόποις; Καὶ παρ' Ἕλλησιν ὅμοια πολλὰ γίνεται περὶ τὸν αὐτὸν ὁμοῦ τι χρόνον, οἷς Αἰγύπτιοι δρῶσιν ἐν τοῖς Ἰσείοις. Καὶ γὰρ Ἀθήνησι νηστεύουσιν αἱ γυναῖκες ἐν Θεσμοφορίοις χαμαὶ καθή-
μεναι, καὶ Βοιωτοὶ τὰ τῆς Ἀχαίας μέγαρα κινοῦσιν ἐπαχθῆ E
τὴν ἑορτὴν ἐκείνην ὀνομάζοντες, ὡς διὰ τὴν τῆς Κόρης κάθοδον ἐν ἄχει τῆς Δήμητρος οὔσης. Ἔστι δ' ὁ μὴν οὗτος περὶ Πλειάδας σπόριμος, ὃν Ἀθὺρ Αἰγύπτιοι, Πυανεψιῶνα δ' Ἀθηναῖοι, Βοιωτοὶ δὲ Δαμάτριον καλοῦσι. Τοὺς δὲ πρὸς ἑσπέραν οἰκοῦντας ἱστορεῖ Θεόπομπος ἡγεῖσθαι καὶ καλεῖν τὸν μὲν χειμῶνα Κρόνον, τὸ δὲ θέρος Ἀφροδίτην, τὸ δ' ἔαρ Περσεφόνην, ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ἀφροδίτης γεννᾶσθαι πάντα. Φρύγες δὲ τὸν θεὸν οἰόμενοι χειμῶνος καθεύδειν, θέρους δ' ἐγρηγορέναι τοτὲ μὲν κατ-

378 C 5 μεσορῇ αAβL : μεσωρὶ E ‖ 10 (λόγου)-12 (ἐνταῦθα) omis. v ‖ 10 τοῦ m[2] Ald.[2] : τῶν αAEβLv ‖ 12 παρεγγυῶμεν αAEβv : -μαι L ‖ εὔφημα Mez. : εὔσχημα codd. (forte recte) ‖ D 6 ἔχει αAEβ : ἔχειν L φέρειν v ‖ 8 τι omis. v ‖ 9 Ἰσείοις R. Flacelière : ἱσίοις m[2] ὁσίοις αAEβLv ‖ E 1 κινοῦσιν αAE[2]βLv : κεν. vel κον. E, unde κονιῶσιν Schw. κενοῦσιν Si. κλείουσιν Po. ‖ 4 Πλειάδας Xyl. : πλειάδα codd.

lèbrent par des bacchanales ses *Assoupissements* en hiver, et ses *Réveils* en été. Les Paphlagoniens disent qu'il est enchaîné et emprisonné en hiver et qu'au printemps il se remet en mouvement et se libère.

70. Ces dates donnent à penser que les aspects lugubres du rituel sont liés à l'enfouissement des graines. Les Anciens considéraient les produits de la terre, non pas, certes, comme des dieux, mais comme des présents des dieux[1], présents indispensables et d'une grande importance pour échapper à un genre de vie sauvage et tout animal ; au moment de l'année où ils voyaient les fruits disparaître complètement des arbres et faire défaut et où, de leur côté, ils enfouissaient le grain avec les pauvres moyens rudimentaires d'alors, en grattant la terre et en recouvrant les trous à la main, sans savoir si ce qu'ils avaient mis en terre repousserait et parviendrait à maturité, alors ils se comportaient sur plus d'un point comme des gens qui célèbrent des funérailles et un deuil. En outre, de même que nous disons de celui qui achète les œuvres de Platon qu'il « achète Platon » et de celui qui représente les pièces de Ménandre qu'il « joue Ménandre », ils n'hésitaient pas à désigner par les noms des dieux les dons et les ouvrages de ces dieux, qu'ils honoraient et vénéraient en fonction de leur utilité. Mais ceux qui vinrent ensuite recueillirent ces usages sans les comprendre[2] ; dans leur ignorance, ils transférèrent aux dieux le sort des produits de la terre : non seulement ils donnèrent à l'apparition et à la disparition de leurs moyens de subsistance le nom de naissance ou de mort des dieux, mais ils les considérèrent réellement comme telles, s'emplissant la tête d'idées ridicules, extravagantes et confuses, bien que l'absurdité de leurs errements sautât aux yeux. Xénophane de Colophon[3], en invitant les Égyptiens, « s'ils

1. Idée identique, mais développée dans un esprit évhémériste, chez Diodore, I, 14. Sur ce tableau très sombre de l'humanité primitive, cf. en particulier E. R. Dodds, *The ancient concept of Progress*, 1973, p. 1-25.

2-3 Voir *Notes complémentaires*, p. 314.

**ευνασμούς, τοτὲ δ' ἀνεγέρσεις βακχεύοντες αὐτῷ τελοῦσι·
Παφλαγόνες δὲ καταδεῖσθαι καὶ καθείργνυσθαι χειμῶνος,** F
ἦρος δὲ κινεῖσθαι καὶ ἀναλύεσθαι φάσκουσι.

**70. Καὶ δίδωσιν ὁ καιρὸς ὑπόνοιαν ἐπὶ τῶν καρπῶν
τῇ ἀποκρύψει γενέσθαι τὸν σκυθρωπασμόν, οὓς οἱ παλαιοὶ
θεοὺς μὲν οὐκ ἐνόμιζον, ἀλλὰ δῶρα θεῶν ἀναγκαῖα καὶ
μεγάλα πρὸς τὸ μὴ ζῆν ἀγρίως καὶ θηριωδῶς· | καθ' ἣν** 379 A
**δ' ὥραν τοὺς μὲν ἀπὸ δένδρων ἑώρων ἀφανιζομένους παντάπασιν καὶ ἀπολείποντας, τοὺς δὲ καὶ αὐτοὶ κατέσπειρον
ἔτι γλίσχρως καὶ ἀπόρως, διαμώμενοι ταῖς χερσὶ τὴν
γῆν καὶ περιστέλλοντες αὖθις, ἐπ' ἀδήλῳ τῷ πάλιν ἐκτελεῖσθαι καὶ συντέλειαν ἕξειν ἀποθέμενοι πολλὰ θάπτουσιν ὅμοια καὶ πενθοῦσιν ἔπραττον. Εἶθ' ὥσπερ ἡμεῖς τὸν
ὠνούμενον βιβλία Πλάτωνος ὠνεῖσθαί φαμεν Πλάτωνα
καὶ Μένανδρον ὑποκρίνεσθαι τὸν τὰ Μενάνδρου ποιήμαθ'
ὑποτιθέμενον, οὕτως ἐκεῖνοι τοῖς τῶν θεῶν ὀνόμασι τὰ
τῶν θεῶν δῶρα καὶ ποιήματα καλεῖν οὐκ ἐφείδοντο, τι-** B
**μῶντες ὑπὸ χρείας καὶ σεμνύνοντες. Οἱ δ' ὕστερον ἀπαιδεύτως δεχόμενοι καὶ ἀμαθῶς ἀναστρέφοντες ἐπὶ τοὺς
θεοὺς τὰ πάθη τῶν καρπῶν καὶ τὰς παρουσίας τῶν ἀναγκαίων καὶ ἀποκρύψεις θεῶν γενέσεις καὶ φθορὰς οὐ προσαγορεύοντες μόνον ἀλλὰ καὶ νομίζοντες ἀτόπων καὶ
παρανόμων καὶ τεταραγμένων δοξῶν αὑτοὺς ἐνέπλησαν,
καίτοι τοῦ παραλόγου τὴν ἀτοπίαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἔχοντες.
Εὖ μὲν οὖν Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ἠξίωσε τοὺς Αἰγυπ-**

378 F 1 καὶ omis. A[1]v || 2 ἀναλύεσθαι αAEβv : ἀνύεσθαι L.

379 A 2 τοὺς Wy. : οὓς codd. || 3 κατέσπειρον Holw. : κατὰ σπεῖραν v κατασπείραντες αAEβL || 4 καὶ omis. Av || 9 ὑποκρίνεσθαι τὸν Holw. : τὸν ὑποκρ. αAEβL (τὸν omis. v) || 10 ὑποτιθέμενον : διατιθ. vult scribere Xyl. ex Plat. *Charm.* 162 d || B 2 ὑπὸ αAEβL : ἀπὸ v || 3 ἀναστρέφοντες αAEβv : στρέφοντες L || 9 εὖ μὲν οὖν Bern. : οὐ μόνον codd. || ἠξίωσε Wy. : ἢ ἑξῆς εἰ v ἢ (ἦ H) ἑξῆς οἱ αAEβL (hae voces fort. e margine irrepserunt, ubi alteram ordinem verborum indicabant : cf. *apud* v εἰ : scil. εἰ θεούς).

croyaient aux dieux, à ne pas les pleurer, et s'ils les pleuraient, à ne pas les prendre pour des dieux », avait raison, mais seulement parce qu'il est ridicule de pleurer les produits de la terre et de les prier, dans son propre intérêt, de réapparaître et de revenir à maturité pour être de nouveau consommés, détruits et pleurés. **71.** Or les Égyptiens ne font rien de tel : ils pleurent la disparition des récoltes et, d'autre part, prient les dieux, qui en sont les auteurs et les dispensateurs, d'en faire naître et pousser de nouvelles à la place de celles qui périssent [1]. Aussi l'adage des philosophes dit-il excellemment : « si l'on n'apprend pas à bien entendre le sens des mots, on en use mal avec les choses » [2]. Il y a, comme cela, des Grecs qui, voyant les dieux reproduits dans le bronze, en peinture ou dans la pierre, n'appellent pas (faute d'instruction ou d'habitude) ces ouvrages des « images » ou des « emblèmes » religieux, mais bel et bien des « dieux », après quoi ils ont l'audace de dire que Lacharès [3] a dévêtu Athéna, que Denys a coiffé ras Apollon aux boucles d'or [4], que Zeus Capitolin a été brûlé et détruit pendant la Guerre Civile [5], sans se rendre compte qu'à la suite des mots ils attirent et font leurs des idées détestables.

Les Égyptiens n'ont pas été les derniers à souffrir de cette méprise dans le culte qu'ils vouent aux animaux. Sur ce point au moins l'usage des Grecs est correct : ils disent et croient que la colombe est l'animal consacré à Aphrodite, que le serpent l'est à Athéna, le corbeau à Apollon et le chien à Artémis, comme le dit Euripide :

« Tu seras l'image d'Hécate porte-lumière, tu seras [chienne » [6].

Mais la plupart des Égyptiens honorent les animaux pour eux-mêmes [7] et les traitent comme des dieux et, ce faisant, ils n'ont pas seulement couvert de ridicule et de dérision leurs rites religieux — c'est là le moindre inconvénient de cette sottise : ils ont enraciné une croyance dangereuse, qui précipite les esprits faibles et

1. A la fin de la belle saison et, par enfouissement dans la terre, au moment des semailles.

2-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 315.

τίους, εἰ θεοὺς νομίζουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δὲ θρηνοῦσι, θεοὺς μὴ νομίζειν, ἀλλ' ὅτι γελοῖον ἅμα θρηνοῦντας εὔχεσθαι τοὺς καρποὺς πάλιν ἀναφαίνειν καὶ τελειοῦν ἑαυτούς, ὅπως πάλιν ἀναλίσκωνται καὶ θρηνῶνται · **71.** τὸ δ' οὐκ
ἔστι τοιοῦτον, ἀλλὰ θρηνοῦσι μὲν τοὺς καρπούς, εὔχονται C
δὲ τοῖς αἰτίοις καὶ δοτῆρσι θεοῖς ἑτέρους πάλιν νέους ποιεῖν καὶ ἀναφύειν ἀντὶ τῶν ἀπολλυμένων. Ὅθεν ἄριστα λέγεται παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὸ τοὺς μὴ μανθάνοντας ὀρθῶς ἀκούειν ὀνομάτων κακῶς χρῆσθαι καὶ τοῖς πράγμασιν · ὥσπερ Ἑλλήνων οἱ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ γραπτὰ καὶ τὰ λίθινα μὴ μαθόντες μηδ' ἐθισθέντες ἀγάλματα καὶ τιμὰς θεῶν ἀλλὰ θεοὺς καλεῖν, εἶτα τολμῶντες λέγειν ὅτι τὴν Ἀθηνᾶν Λαχάρης ἐξέδυσε, τὸν δ' Ἀπόλλωνα χρυσοῦς βοστρύχους ἔχοντα Διονύσιος ἀπέκειρεν, ὁ δὲ Ζεὺς ὁ
Καπετώλιος περὶ τὸν ἐμφύλιον πόλεμον ἐνεπρήσθη καὶ D
διεφθάρη, λανθάνουσι συνεφελκόμενοι καὶ παραδεχόμενοι δόξας πονηρὰς ἑπομένας τοῖς ὀνόμασιν.

Τοῦτο δ' οὐχ ἥκιστα πεπόνθασιν Αἰγύπτιοι περὶ τὰ τιμώμενα τῶν ζῴων. Ἕλληνες μὲν γὰρ ἔν γε τούτοις λέγουσιν ὀρθῶς καὶ νομίζουσιν ἱερὸν Ἀφροδίτης ζῷον εἶναι τὴν περιστερὰν καὶ τὸν δράκοντα τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τὸν κόρακα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τὸν κύνα τῆς Ἀρτέμιδος, ὡς Εὐριπίδης ·

« Ἑκάτης ἄγαλμα φωσφόρου κύων ἔσῃ » ·

Αἰγυπτίων δ' οἱ πολλοὶ θεραπεύοντες αὐτὰ τὰ ζῷα καὶ περιέποντες ὡς θεοὺς οὐ γέλωτος μόνον οὐδὲ χλευασμοῦ
καταπεπλήκασι τὰς ἱερουργίας, ἀλλὰ τοῦτο τῆς ἀβελτη- E
ρίας ἐλάχιστόν ἐστι κακόν · δόξα δ' ἐμφύεται δεινὴ

379 B 10 εἰ αAEβL v : εἰς F ‖ 11 νομίζειν αAEβL : νομίζοντες v ‖ ἀλλ' ὅτι : ἄλλως δὲ Wy. ἄλλο τι ἢ Babb. ἀλλ' del. Si. ‖ 12 ἑαυτούς Baxt. : ἑαυτοῖς αAEβLv ‖ C 6-7 τὰ λίθινα F : λίθ. αAEβLv ‖ D 1 περὶ αAEβL : παρὰ v ‖ 2 λανθάνουσι Baxt. : μανθάνουσι codd. ‖ συνεφελκόμενοι Bern. (cf. 380 B) : οὖν ἐφ. codd. ‖ 10 ἔσῃ Xyl. : ἐσσὶν codd.

sans malice dans la superstition pure et simple, et fait tomber ceux qui ont plus de pénétration et d'audace dans la brutale logique de l'athéisme. Aussi n'est-il pas inopportun d'exposer en détail ce qu'il peut y avoir d'admissible dans le culte rendu aux animaux.

72. Que les dieux aient pris la forme de ces animaux par peur de Typhon, cherchant pour ainsi dire refuge dans des corps d'ibis, de chiens ou de faucons, voilà qui dépasse tout le fantastique des contes[1]. Que les âmes des morts qui échappent à la destruction ne puissent se réincarner que sous ces formes animales est également incroyable[2]. Parmi ceux qui veulent donner une explication politique, les uns racontent qu'Osiris, au cours de sa grande expédition, divisa ses forces en plusieurs parties (en *lochoi* (compagnies) et en *taxeis* (bataillons), comme disent les Grecs) et à toutes remit une enseigne représentant un animal, laquelle devint, pour chaque groupe ainsi formé, un emblème sacré et un objet de culte[3]; selon d'autres, les rois qui succédèrent à Osiris, pour effrayer leurs ennemis, paraissaient au combat avec des masques d'animaux en or ou en argent[4]; d'autres enfin rapportent que l'un de leurs rois, habile et retors, ayant remarqué que les Égyptiens étaient d'un naturel léger, porté au changement et aux révolutions, et que leur nombre leur donnait, lorsqu'ils s'accordaient et agissaient de concert, une force difficile à vaincre et à maîtriser, leur enseigna la superstition, semant ainsi parmi eux pour toujours les germes d'une incessante discorde : il proposa au culte et à l'adoration des uns et des autres des animaux différents et appartenant à des espèces qui se detestent et se com-

1. Théorie soutenue par Nicandre, *H. F.* 81 ; Apollodore I, 6, 3 ; Ovide, *Métam.* 5, 319 sq. et la *Souda*, s. v. Τυφών. Ces métamorphoses coïncident avec les identifications établies par Hérodote entre un dieu égyptien et un dieu grec d'après le critère des animaux consacrés à l'un et à l'autre. Une telle étiologie semble avoir recoupé certaines croyances anciennes (cf. J. G. Griffiths, *Hermes* 88 (1960), p. 374-376).

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 315-316.

τοὺς μὲν ἀσθενεῖς καὶ ἀκάκους εἰς ἄκρατον ὑπερείπουσα τὴν δεισιδαιμονίαν, τοῖς δὲ δριμυτέροις καὶ θρασυτέροις εἰς ἀθέους ἐμπίπτουσα καὶ θηριώδεις λογισμούς. Ἧι καὶ περὶ τούτων τὰ εἰκότα διελθεῖν οὐκ ἀνάρμοστόν ἐστι.

72. Τὸ μὲν γὰρ εἰς ταῦτα τὰ ζῷα τοὺς θεοὺς τὸν Τυ-
φῶνα δείσαντας μεταβαλεῖν, οἷον ἀποκρύπτοντας ἑαυτοὺς
σώμασιν ἴβεων καὶ κυνῶν καὶ ἱεράκων, πᾶσαν ὑπερπέ-
παικε τερατείαν καὶ μυθολογίαν, καὶ τὸ ταῖς ψυχαῖς τῶν
θανόντων ὅσαι διαμένουσιν εἰς ταῦτα μόνα γίνεσθαι τὴν F
παλιγγενεσίαν ὁμοίως ἄπιστον. Τῶν δὲ βουλομένων
πολιτικήν τινα λέγειν αἰτίαν οἱ μὲν Ὄσιριν ἐν τῇ μεγάλῃ
στρατιᾷ φασιν εἰς μέρη πολλὰ διανείμαντα τὴν δύναμιν
(λόχους καὶ τάξεις Ἑλληνικῶς καλοῦσιν), ἐπίσημα δοῦναι
[καὶ] ζῳόμορφα πᾶσιν, ὧν ἕκαστον τῷ γένει τῶν συννεμηθέν-
των ἱερὸν γενέσθαι καὶ τίμιον · | οἱ δὲ τοὺς ὕστερον 380 A
βασιλεῖς ἐκπλήξεως ἕνεκα τῶν πολεμίων ἐν ταῖς μάχαις
ἐπιφαίνεσθαι θηρίων χρυσᾶς προτομὰς καὶ ἀργυρᾶς
περιτιθεμένους · ἄλλοι δὲ [τῶνδε] τῶν δεινῶν τινα καὶ
πανούργων βασιλέων ἱστοροῦσι τοὺς Αἰγυπτίους κατα-
μαθόντα τῇ μὲν φύσει κούφους καὶ πρὸς μεταβολὴν καὶ
νεωτερισμὸν ὀξυρρόπους ὄντας, ἄμαχον δὲ καὶ δυσκά-
θεκτον ὑπὸ πλήθους δύναμιν ἐν τῷ συμφρονεῖν καὶ κοι-
νοπραγεῖν ἔχοντας, ἀΐδιον αὐτοῖς ἐγκατασπεῖραι δεί-
ξαντα δεισιδαιμονίαν διαφορᾶς ἀπαύστου πρόφασιν.
Τῶν γὰρ θηρίων, ἃ προσέταξεν ἄλλοις ἄλλα τιμᾶν καὶ
σέβεσθαι, δυσμενῶς καὶ πολεμικῶς ἀλλήλοις προσφερο- B
μένων καὶ τροφὴν ἑτέρων ἕτερα προσίεσθαι πεφυκότων,

379 E 3 ὑπερείπουσα Rei. : ὑπερείδουσα codd. || 5 Ἧι Xyl. : ἢ AEβL δ v || F 1 ταῦτα μόνα (μόνα in mg.) α[2] : ταῦτα αAEβLv || 5 Ἑλληνικῶς Xyl. : ἑλληνικὰς codd. || 6 καὶ del. Markl.[1] || ἕκαστον τῷ Salm. : ἑκάστῳ codd.

380 A 4 τῶνδε del. Mez. || 5-6 καταμαθόντα αAEβL : -μανθάνοντα v || 8 συμφρονεῖν Markl.[1] (fort. συμφωνεῖν) : σωφρονεῖν codd. || 9 ἐγκατασπεῖραι Mez. : ἐν κατασπορᾷ codd. || B 2 ἑτέρων ἕτερα Wy. : ἑτέραν ἑτέρους codd. || πεφυκότων Wy. : πεφυκότας codd.

battent et que l'instinct pousse à se prendre mutuellement pour proie. Chaque groupe défendant en toute occasion ses propres animaux et ne supportant pas qu'on leur fît du tort, ils se laissaient inconsciemment entraîner par les inimitiés des bêtes à se faire eux aussi la guerre. Par exemple, les Lycopolitains[1] sont, de nos jours encore, les seuls en Égypte à manger du mouton, parce que le loup, qu'ils considèrent comme un dieu, en mange aussi[2]; à notre époque même, comme les Cynopolitains mangent le poisson oxyrinque, les Oxyrinquites, une fois, attrapèrent un chien, l'immolèrent et le mangèrent comme chair sacrificielle[3] : il s'ensuivit une guerre entre les deux villes, qui se mirent à mal et furent par la suite châtiées et séparées par les Romains[4].

73. On dit souvent que c'est l'âme de Typhon lui-même qui est répartie entre tous ces animaux : ce mythe semblerait indiquer symboliquement que toute nature irraisonnable et bestiale est du domaine du démon du mal et que c'est pour adoucir et calmer celui-ci qu'on entoure les animaux de soins et d'honneurs[5]. Chaque fois que survient une sécheresse[6] intense et dangereuse, qui entraîne un excès de maladies pernicieuses ou des calamités anormales et insolites, les prêtres emmènent à l'écart certains animaux vénérés[7] et, dans le secret du silence et de la solitude, commencent par les menacer et les effrayer, puis, si la sécheresse persiste, les consacrent et les immolent, comme s'ils voulaient par là, justement, punir le démon ou encore accomplir un rite expiatoire grave dans des cas d'une gravité exceptionnelle[8]. Et de fait, à Ilithyiapolis[9], on brûlait vifs, à ce que rapporte Manéthon, des hommes qu'on appelait « typhoniens » et on faisait disparaître leurs cendres en les dispersant à l'aide d'un van[10] ; mais la chose avait lieu en public et à date fixe, pendant les jours caniculaires[11], alors que les consécrations des animaux vénérés[12] sont tenues secrètes et ont lieu à des dates irrégulières, en

1. Lycopolis (Assiout) est située en Moyenne-Égypte.
2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 316.
4. Voir *Notice*, p. 18.
5-12. Voir *Notes complémentaires*, p. 316-317.

ἀμύνοντες ἀεὶ τοῖς οἰκείοις ἕκαστοι καὶ χαλεπῶς ἀδικου-
μένων φέροντες ἐλάνθανον ταῖς τῶν θηρίων ἔχθραις συνε-
φελκόμενοι καὶ συνεκπολεμούμενοι πρὸς ἀλλήλους. Μόνοι
γὰρ ἔτι νῦν Αἰγυπτίων Λυκοπολῖται πρόβατον ἐσθίουσιν,
ἐπεὶ καὶ λύκος, ὃν θεὸν νομίζουσιν· οἱ δ' Ὀξυρυγχῖται
καθ' ἡμᾶς τῶν Κυνοπολιτῶν τὸν ὀξύρυγχον ἰχθὺν ἐσθιόν-
των κύνα συλλαβόντες καὶ θύσαντες ὡς ἱερεῖον κατέφα-
γον, ἐκ δὲ τούτου καταστάντες εἰς πόλεμον ἀλλήλους τε
διέθηκαν κακῶς καὶ ὕστερον ὑπὸ Ῥωμαίων κολαζόμενοι C
διετέθησαν. **73.** Πολλῶν δὲ λεγόντων εἰς ταῦτα τὰ
ζῷα τὴν Τυφῶνος αὐτοῦ διῃρῆσθαι ψυχὴν αἰνίττεσθαι
δόξειεν ἂν ὁ μῦθος ὅτι πᾶσα φύσις ἄλογος καὶ θηριώδης τῆς
τοῦ κακοῦ δαίμονος γέγονε μοίρας, κἀκεῖνον ἐκμειλισσό-
μενοι καὶ παρηγοροῦντες περιέπουσι ταῦτα καὶ θεραπεύου-
σιν· ἂν δὲ πολὺς ἐμπίπτῃ καὶ χαλεπὸς αὐχμὸς ἐπάγων
ὑπερβαλλόντως ἢ νόσους ὀλεθρίους ἢ συμφορὰς ἄλλας πα-
ραλόγους καὶ ἀλλοκότους, ἔνια τῶν τιμωμένων οἱ ἱερεῖς
ἀπάγοντες ὑπὸ σκότους μετὰ σιωπῆς καὶ ἡσυχίας ἀπει-
λοῦσι καὶ δεδίττονται τὸ πρῶτον, ἂν δ' ἐπιμένῃ, κα-
θιεροῦσι καὶ σφάττουσιν, ὡς δή τινα κολασμὸν ὄντα τοῦ D
δαίμονος τοῦτον ἢ καθαρμὸν ἄλλως μέγαν ἐπὶ μεγί-
στοις· καὶ γὰρ ἐν Εἰλειθυίας πόλει ζῶντας ἀνθρώπους
κατεπίμπρασαν, ὡς Μανεθὼς ἱστόρηκε, Τυφωνείους κα-
λοῦντες καὶ τὴν τέφραν αὐτῶν λικμῶντες ἠφάνιζον καὶ
διέσπειρον. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐδρᾶτο φανερῶς καὶ καθ' ἕνα
καιρὸν ἐν ταῖς κυνάσιν ἡμέραις· αἱ δὲ τῶν τιμωμένων
ζῴων καθιερεύσεις ἀπόρρητοι καὶ χρόνοις ἀτάκτοις πρὸς

380 B 3 ἀμύνοντες Xyl. : ἀμύνοντας codd. ‖ 3-4 ἀδικουμένων Markl.[1] : ἀδικούμενοι codd. ‖ 4-5 συνεφελκόμενοι Wy. : συνελκόμενοι codd. ‖ 9 κύνα E : κύνας αAβLv ‖ C 3 διηρῆσθαι Wy. : διάρασθαι codd. ‖ 5 τοῦ omis. αAEβL ‖ κακοῦ αAEβL : καλοῦ v ‖ 10 ἀπάγοντες Xyl. : ἐπάγοντες codd. ‖ σκότους αAEβLv (ὑπὸ σκότους : furtim) : σκότῳ E (cf. 356 A) ‖ D 3 Εἰλειθυίας edd. : ἰδιθύας αAEβL ἰδυθίας v ‖ 4 Μανεθὼς edd. : μανέθων codd. ‖ Τυφωνείους Squ. : τυφωνίους codd. ‖ 5 λικμῶντες αAEβLv : λικνοῦντες F ‖ 8 ζῴων omis. E.

fonction des circonstances. Le public n'en est pas informé, sauf lorsqu'on célèbre les funérailles d'un Apis : les prêtres désignent alors un certain nombre d'animaux de l'espèce typhonienne et, en présence de tous, les enterrent avec lui, pensant rendre ainsi à Typhon affliction pour affliction et diminuer le plaisir qu'il éprouve. En effet l'Apis, avec quelques autres animaux, passe pour être consacré à Osiris[1], alors que la plupart des animaux sont attribués à Typhon. Si cette dernière affirmation est exacte, je pense qu'elle fournit la solution de notre problème[2] pour le cas des animaux qui reçoivent dans toute l'Égypte les honneurs d'un culte unanime, comme l'ibis, le faucon, le cynocéphale, l'Apis lui-même ainsi que le Mendès (puisque c'est le nom qu'on donne, à Mendès, au bouc)[3].

74. Restent maintenant comme explications l'utilité et la valeur symbolique[4] des animaux. Certains ont à voir avec l'une ou l'autre, beaucoup avec les deux à la fois. Pour le bœuf, le mouton et l'ichneumon, il est évident que si les Égyptiens leur ont voué un culte, c'est à cause de leur utilité et des services qu'ils rendent ; les Lemniens font de même avec les alouettes, qui découvrent et mangent les œufs de sauterelles[5] et les Thessaliens avec les cigognes parce qu'elles firent leur apparition à une époque où leur terre produisait une grande quantité de serpents, qu'elles exterminèrent : ils ont pour cette raison institué une loi punissant d'exil quiconque tue une cigogne[6]. Quant au cobra, à la belette et au scarabée, les Égyptiens voient en eux comme une image confuse, telle celle du soleil dans les goutelettes d'eau, du pouvoir des dieux[7]. En effet, beaucoup de gens croient et disent encore que la belette conçoit par l'oreille[8] et met bas par la bouche, illustrant par là la génération du discours. Les scarabées, dit-on, sont une espèce sans femelle : tous mâles, ils répandent leur semence dans la boule de matière qu'ils façonnent et font rouler à reculons[9], de même que le soleil, semble-t-il, fait tourner le ciel dans le sens inverse de celui de sa propre course, qui va d'ouest en est[10]. Quant au cobra, parce qu'il ne vieillit pas et se meut, sans membres,

1-10. Voir *Notes complémentaires*, p. 317-318.

τὰ συμπίπτοντα γινόμεναι τοὺς πολλοὺς λανθάνουσι,
πλὴν ὅταν ⟨Ἄπιδος⟩ ταφὰς ἔχωσι καὶ τῶν ἄλλων ἀνα-
δεικνύντες ἔνια πάντων παρόντων συνεμβάλλωσιν οἰόμενοι E
τοῦ Τυφῶνος ἀντιλυπεῖν καὶ κολούειν τὸ ἡδόμενον. Ὁ γὰρ
Ἆπις δοκεῖ μετ' ὀλίγων ἄλλων ἱερὸς εἶναι τοῦ Ὀσίριδος·
ἐκείνῳ δὲ τὰ πλεῖστα προσνέμουσι. Κἂν ἀληθὴς ὁ λόγος
οὗτος, σημαίνειν ἡγοῦμαι τὸ ζητούμενον ἐπὶ τῶν ὁμολο-
γουμένων καὶ κοινὰς ἐχόντων τὰς τιμάς, οἷόν ἐστιν ἶβις
καὶ ἱέραξ καὶ κυνοκέφαλος, αὐτός ⟨θ'⟩ ὁ Ἆπις ⟨καὶ ὁ
Μένδης⟩· οὕτω δὴ γὰρ τὸν ἐν Μένδητι τράγον καλοῦσι.

74. Λείπεται δὲ δὴ τὸ χρειῶδες καὶ τὸ συμβολικόν,
ὧν ἔνια θατέρου, πολλὰ δ' ἀμφοῖν μετέσχηκε. Βοῦν μὲν
οὖν καὶ πρόβατον καὶ ἰχνεύμονα δῆλον ὅτι χρείας ἕνεκα
καὶ ὠφελείας ἐτίμησαν, ὡς Λήμνιοι κορύδους τὰ τῶν
ἀττελάβων εὑρίσκοντας ᾠὰ καὶ κόπτοντας, Θεσσαλοὶ δὲ F
πελαργούς, ὅτι πολλοὺς ὄφεις τῆς γῆς ἀναδιδούσης ἐπιφα-
νέντες ἐξώλεσαν ἅπαντας (διὸ καὶ νόμον ἔθεντο φεύγειν
ὅστις ἂν ἀποκτείνῃ πελαργόν)· ἀσπίδα δὲ καὶ γαλῆν
καὶ κάνθαρον, εἰκόνας τινὰς ἐν αὐτοῖς ἀμαυρὰς | ὥσπερ ἐν 381 A
σταγόσιν ἡλίου τῆς τῶν θεῶν δυνάμεως κατιδόντες. Τὴν
μὲν γὰρ γαλῆν ἔτι πολλοὶ νομίζουσι καὶ λέγουσι κατὰ
τὸ οὖς ὀχευομένην, τῷ δὲ στόματι τίκτουσαν εἴκασμα
τῆς τοῦ λόγου γενέσεως εἶναι· τὸ δὲ κανθάρων γένος
οὐκ ἔχειν θήλειαν, ἄρρενας δὲ πάντας ἀφιέναι τὸν γόνον εἰς
τὴν σφαιροποιουμένην ὕλην, ἣν κυλινδοῦσιν ἀντιβάδην
ὠθοῦντες, ὥσπερ δοκεῖ τὸν οὐρανὸν ὁ ἥλιος ἐς τοὐναν-
τίον περιστρέφειν, αὐτὸς ἀπὸ δυσμῶν ἐπὶ τὰς ἀνατολὰς
φερόμενος· ἀσπίδα δ' ὡς ἀγήρω καὶ χρωμένην κινή-

380 D 10 Ἄπιδος add. Xyl. || E 1 συνεμβάλλωσιν v : -βάλων αAEβL || 7 θ' addidi pro Babb. τ' (sic) || 7-8 καὶ ὁ Μένδης add. Semler (Hdt. II, 46) || 8 γὰρ omis. E || μένδητι αAβLv : μέδητι E || F 1 ἀττελάβων scripsi : ἀτταλάβων codd. || 5 ἐν αὐτοῖς edd. : ἐν ἑαυτοῖς codd. (ἐν mg. E).
381 A 5 κανθάρων Ald.[2] : κάνθαρον codd. || 10 ἀγήρω αAEβv : ἀγήρων ut vid. E[2]L.

avec aisance et souplesse, ils ont vu en lui l'image d'une étoile ou de l'éternité[1]. **75.** Ce n'est pas non plus sans raison plausible que le crocodile est devenu l'objet d'un culte. On dit qu'il est fait à la ressemblance de dieu, tout d'abord parce que c'est la seule créature qui n'ait pas de langue[2]. Le verbe divin[3], en effet, n'a pas besoin de voix :

« Allant son chemin en silence,
Il mène selon la justice les affaires des mortels »[4].

On dit d'autre part que seul de tous les animaux aquatiques, le crocodile a une membrane lisse et transparente qui lui descend du front sur les yeux et lui permet de voir sans qu'on s'en aperçoive, ce qui est le cas du premier des dieux. Sa femelle pond toujours là où elle sait que s'arrêtera la montée du Nil : ne pouvant le faire dans l'eau et redoutant de le faire loin de l'eau, elle prévoit si exactement ce qui va se passer qu'elle peut se laisser guider par la crue du fleuve pour la ponte et la couvaison en gardant ses œufs au sec et hors de l'atteinte de l'eau[5]. Elle en pond soixante et les porte à éclosion en autant de jours, et les crocodiles les plus vieux vivent le même nombre d'années : or soixante est la première unité de mesure pour ceux qui s'occupent des choses du ciel.

Parmi les animaux qui reçoivent un culte pour les deux raisons à la fois figure d'abord le chien : mais il en a été question plus haut[6]. L'ibis tue les reptiles dont la morsure est mortelle et il fut le premier à enseigner aux hommes la pratique du lavement thérapeutique, quand ils le virent s'administrer lui-même ces clystères pour se purger. Les prêtres les plus scrupuleux puisent l'eau lustrale de leurs ablutions là où l'ibis a bu, car il ne touche jamais à une eau malsaine ou empoisonnée

1. Texte douteux. Le signe représentant le cobra est utilisé pour écrire le mot *dt* « éternité ». Cf. 355 A.
2. Même affirmation chez Hérodote, II, 68. La vérité est rétablie par Aristote (*Part. an.* 660 B 28).
3. Expression employée par Philon et Jean l'Évangéliste. C'est un héritage de la pensée et de la terminologie stoïciennes.
4. Euripide, *Troy.*, v. 887-888.
5. Cf. *Moral.* 982 C.
6. 355 B, 358 E-F.

σεσιν ἀνοργάνοις μετ' εὐπετείας καὶ ὑγρότητος ἄστρῳ ἢ ⟨αἰῶνι⟩ προσείκασαν. **7..** Οὐ μὴν οὐδ' ὁ κροκόδειλος αἰτίας πιθανῆς ἀμοιροῦσαν ἔσχηκε τιμήν, ἀλλὰ μίμημα B
θεοῦ λέγεται γεγονέναι μόνος μὲν ἄγλωσσος ὤν · φωνῆς γὰρ ὁ θεῖος λόγος ἀπροσδεής ἐστι καί

« δι' ἀψόφου
βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγει » ·

μόνου δέ φασιν ἐν ὑγρῷ διαιτωμένου τὰς ὄψεις ὑμένα λεῖον καὶ διαφανῆ παρακαλύπτειν ἐκ τοῦ μετώπου κατερχόμενον, ὥστε βλέπειν μὴ βλεπόμενον, ὃ τῷ πρώτῳ θεῷ συμβέβηκεν. Ὅπου δ' ἂν ἡ θήλεια τῆς χώρας ἀποτέκῃ, τοῦτο Νείλου πέρας ἐπίσταται τῆς αὐξήσεως γινόμενον. Ἐν ὑγρῷ γὰρ οὐ δυνάμεναι, πόρρω δὲ φοβούμεναι τίκτειν, οὕτως ἀκριβῶς προαισθάνονται τὸ μέλλον, ὥστε C
τῷ ποταμῷ προσελθόντι χρῆσθαι λοχευόμεναι καὶ θάλπουσαι, τὰ δ' ᾠὰ ξηρὰ καὶ ἄβρεκτα φυλάσσειν. Ἑξήκοντα δὲ τίκτουσι καὶ τοσαύταις ἡμέραις ἐκλέπουσι καὶ τοσούτους ζῶσιν ἐνιαυτοὺς οἱ μακρότατον ζῶντες, ὃ τῶν μέτρων πρῶτόν ἐστι τοῖς περὶ τὰ οὐράνια πραγματευομένοις.

Ἀλλὰ μὴν τῶν δι' ἀμφότερα τιμωμένων περὶ μὲν τοῦ κυνὸς εἴρηται πρόσθεν · ἡ δ' ἶβις ἀποκτείνουσα μὲν τὰ θανατηφόρα τῶν ἑρπετῶν ἐδίδαξε πρώτη κενώματος ἰατρικοῦ χρείαν κατιδόντας οὕτω κλυζομένην καὶ καθαιρομένην ὑφ' ἑαυτῆς, οἱ δὲ νομιμώτατοι τῶν ἱερέων καθάρσιον ὕδωρ ἁγνιζόμενοι λαμβάνουσιν ὅθεν ἶβις πέπωκεν · οὐ πίνει γὰρ ἢ νοσῶδες ἢ πεφαρμαγμένον οὐδὲ πρόσεισι. D

381 A 11-12 ἄστρῳ ἢ αAEβLv : ἀστραπῇ Strijd (alii alia) || 12 αἰῶνι addidi (post ἢ lac. fere 6 litt. v) || B 1 μίμημα A^{2}β : οὐ μίμ. αAELv ss. β^{2} || 5 κελεύθου... ἄγει edd. ex Eurip. *Troi.* 887-8 : κελεύθου καὶ δίκας τὰ θνητὰ ἄγει κατὰ δίκην codd. || 8 ὃ m : ᾧ αAEβLv || τῷ πρώτῳ θεῷ αAEβL : τῇ πρώτῃ θεᾷ v || 10 ἐπίσταται : ἐπίστανται (scil. Aegyptii) vult scrib. Mez. || γινόμενον Ha. : γενόμενον codd. || 11 δυνάμεναι Mez. : -μενοι codd. || φοβούμεναι Mez. : -μενοι codd. || C 4 ἐκλέπουσι αAEβL : ἐκλείπουσι v ἐκλίπουσι (sic) H || 11 οὕτω : αὑτὴν vult scrib. Strijd.

et ne s'en approche même pas[1]. L'écartement de ses pattes et la distance des pattes à la pointe du bec déterminent un triangle équilatéral[2] ; de plus, l'opposition de teinte et la disposition des plumes noires autour des plumes blanches dessinent un croissant de lune[3].

On ne doit pas s'étonner que les Égyptiens aient été si férus de subtils rapprochements. Les Grecs de leur côté en ont souvent utilisé d'analogues dans leurs représentations peintes ou plastiques des dieux. Par exemple, il y avait en Crète une statue de Zeus dépourvue d'oreilles, parce que celui qui commande souverainement à l'univers ne doit prêter l'oreille à personne[4] ; Phidias a adjoint un serpent à la statue d'Athéna[5] et une tortue à celle d'Aphrodite à Elis pour indiquer que les jeunes filles ont besoin d'être surveillées et que la retraite et le silence siéent aux femmes mariées[6] ; le trident de Poseïdon est le symbole de la troisième (*trités*) région, celle que la mer occupe et qui vient, dans l'ordre, après le ciel et l'air, d'où le nom donné à Amphitrite et aux tritons[7].

Les Pythagoriciens ont même doté de noms de dieux des nombres et des figures. Ils appelaient le triangle équilatéral « Athéna née de la tête (de Zeus) » et *Tritogénie* (« née du nombre trois ») parce qu'il est divisé en trois parties (égales) par les perpendiculaires abaissées des sommets[8] ; ils appelaient « Apollon » le nombre un parce qu'*apollôn* (« a-pollôn ») exclut la pluralité et que la monade est indivisible (*haplous*)[9], « Discorde » et « Guerre » la dyade[10], et « Justice » la triade : en effet l'injustice commise ou subie est un excès ou un défaut, et la justice réalisée par l'égalité occupe l'entre-deux[11] ; quant à ce qu'ils appellent la tétractys (le quaternaire) c'est-à-dire le nombre trente-six, c'était, comme chacun

1. Cf. *Moral.* 974 C ; Diod. I, 87, 6 ; Pline, *H. N.* X, 40, 75 ; Élien, *N. A.* II, 35 et VII, 45.
2. Cf. *Moral.* 670 C ; 738 E (la première lettre de l'alphabet égyptien représente un ibis parce que Thot est l'inventeur de l'écriture).
3. Détails comparables chez Élien, *N. A.* X, 29. Thot était, rappelons-le, une divinité lunaire.
4. Même confusion, assez naïve, entre symbolisme et vétusté chez Hérodote, II, 131.
5-11. Voir *Notes complémentaires*, p. 318.

Τῇ δὲ τῶν ποδῶν διαστάσει πρὸς ἀλλήλους καὶ τὸ ῥύγχος ἰσόπλευρον ποιεῖ τρίγωνον, ἔτι δ' ἡ τῶν μελάνων πτερῶν περὶ τὰ λευκὰ ποικιλία καὶ μῖξις ἐμφαίνει σελήνην ἀμφίκυρτον.

Οὐ δεῖ δὲ θαυμάζειν εἰ γλίσχρας ὁμοιότητας οὕτως
ἠγάπησαν Αἰγύπτιοι. Καὶ ⟨γὰρ καὶ⟩ Ἕλληνες ἔν τε
γραπτοῖς ἔν τε πλαστοῖς εἰκάσμασι θεῶν ἐχρήσαντο
πολλοῖς τοιούτοις, οἷον ἐν Κρήτῃ Διὸς ἦν ἄγαλμα μὴ
ἔχον ὦτα · τῷ γὰρ ἄρχοντι καὶ κυρίῳ πάντων οὐδενὸς
ἀκούειν προσήκει. Τῷ δὲ τῆς Ἀθηνᾶς τὸν δράκοντα E
Φειδίας παρέθηκε, τῷ δὲ τῆς Ἀφροδίτης ἐν Ἤλιδι τὴν
χελώνην, ὡς τὰς μὲν παρθένους φυλακῆς δεομένας, ταῖς
δὲ γαμεταῖς οἰκουρίαν καὶ σιωπὴν πρέπουσαν. Ἡ δὲ
τοῦ Ποσειδῶνος τρίαινα σύμβολόν ἐστι τῆς τρίτης χώρας,
ἣν θάλαττα κατέχει μετὰ τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν ἀέρα τεταγμένη · διὸ καὶ τὴν Ἀμφιτρίτην καὶ τοὺς Τρίτωνας οὕτως ὠνόμασαν.

Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ ἀριθμοὺς καὶ σχήματα θεῶν
ἐκόσμησαν προσηγορίαις. Τὸ μὲν γὰρ ἰσόπλευρον τρί-
γωνον ἐκάλουν Ἀθηνᾶν κορυφαγενῆ καὶ Τριτογένειαν, F
ὅτι τρισὶ καθέτοις ἀπὸ τῶν τριῶν γωνιῶν ἀγομέναις διαιρεῖται · τὸ δ' ἓν Ἀπόλλωνα πλήθους ἀποφάσει καὶ δι' ἁπλότητα τῆς μονάδος, Ἔριν δὲ τὴν δυάδα καὶ Πόλεμον, Δίκην δὲ τὴν τριάδα · τοῦ γὰρ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι κατ' ἔλλειψιν καὶ ὑπερβολὴν ὄντος, ἰσότητι ⟨τὸ⟩ δίκαιον ἐν μέσῳ γέγονεν · ἡ δὲ καλουμένη τετρακτύς, τὰ ἓξ καὶ
τριάκοντα, | μέγιστος ἦν ὅρκος, ὡς τεθρύληται, καὶ κόσ- 382 A

381 D 2 διαστάσει Böttcher (cf. 670 C) : διαβάσει codd. || 7 γὰρ καὶ add. Xyl. || E 6 ἀέρα αAEβLv : αἰθέρα H || 6-7 τεταγμένη E : -μένην αAβLv || F 1 κορυφαγενῆ Ald. : -γεννῆ codd. || 3 πλήθους ἀποφάσει Wy. : πείθουσα προφάσει codd. || 3-4 καὶ δι' ἁπλότητα Böttcher : καὶ διπλοτάτης codd. || 4 Πόλεμον Rei. : τόλμαν codd. || 6 τὸ add. Mich.
382 A 1 τεθρύληται Si. : -λληται codd.

sait, leur grand serment et ils l'ont appelée « le monde » parce qu'elle résulte de l'addition des quatre premiers nombres impairs et des quatre premiers nombres pairs[1].

76. Si donc les philosophes les plus célèbres ont vu le signe mystérieux du divin jusque dans des choses inanimées et incorporelles et n'ont pas voulu négliger ni dédaigner aucune d'elles, on doit à plus forte raison, me semble-t-il, s'intéresser aux particularités des êtres qui ont une sensibilité, une âme, une affectivité et un caractère spécifique, en fonction de ce caractère même, pour adorer, non point ces animaux, mais, à travers eux, le divin en les regardant comme le miroir le plus fidèle, comme le miroir naturel, comme « l'ouvrage » ou

« le chef-d'œuvre du dieu qui sans cesse dirige l'univers
[selon le Bien »[2]

et se dire que jamais l'inanimé n'est supérieur à l'animé, ni ce qui a des sens à ce qui en est dépourvu, quand bien même on rassemblerait, pour créer un être de ce genre, tout l'or et toutes les émeraudes du monde. Non, le divin ne réside pas dans la couleur, la forme ou le poli de la matière : tout ce qui n'a pas la vie, tout ce qui n'a pas été créé pour vivre a un plus pauvre lot que les morts. Mais une nature qui vit, qui voit, qui tire d'elle-même le principe de son mouvement, qui discerne ce qui lui est propre de ce qui lui est étranger, a reçu en elle une émanation de la beauté et une parcelle de cette intelligence qui, selon les termes d'Héraclite, « gouverne l'Univers »[3]. Il s'ensuit que le divin n'est pas moins bien figuré dans les animaux que dans les statues de bronze ou de pierre faites par la main des hommes, capables,

1. En général, les Pythagoriciens appellent « tétractys » le nombre dix, somme des quatre premiers nombres.
2. Sur ce passage mal transmis, voir notre article de la *R. É. G.* 91 (1978), p. 354-357.
3. Voir *Notes complémentaires*, p. 318.

μος ὠνόμασται, τεσσάρων μὲν ἀρτίων τῶν πρώτων, τεσσάρων δὲ τῶν περισσῶν εἰς ταὐτὸ συντιθεμένων ἀποτελούμενος.

76. Εἴπερ οὖν οἱ δοκιμώτατοι τῶν φιλοσόφων οὐδ' ἐν ἀψύχοις καὶ ἀσωμάτοις πράγμασιν αἴνιγμα τοῦ θείου κατιδόντες ἠξιοῦν ἀμελεῖν οὐδὲν οὐδ' ἀτιμάζειν, ἔτι μᾶλλον, οἶμαι, τὰς ἐν αἰσθανομέναις καὶ ψυχὴν ἐχούσαις καὶ πάθος καὶ ἦθος φύσεσιν ἰδιότητας κατὰ τὸ ἦθος ἀγαπητέον [οὖν], οὐ ταῦτα τιμῶντας, ἀλλὰ διὰ τούτων τὸ θεῖον, ὡς ἐναργεστέρων ἐσόπτρων καὶ φύσει γεγονότων, ὡς « ὄργανον » ἢ

« τέχνην ἀεὶ τοῦ πάντα κοσμοῦντος θεοῦ
καλῶς »

νομίζειν ἀξιοῦν τε μηδὲν ἄψυχον ἐμψύχου μηδ' ἀναίσθη- B
τον αἰσθανομένου κρεῖττον εἶναι μηδ' ἂν τὸν σύμπαντά τις
χρυσὸν ὁμοῦ καὶ σμάραγδον εἰς ταὐτὸ συμφορήσῃ. Οὐκ
ἐν χροίαις γὰρ οὐδ' ἐν σχήμασιν οὐδ' ἐν λειότησιν ἐγγί-
νεται τὸ θεῖον, ἀλλ' ἀτιμοτέραν ἔχει νεκρῶν μοῖραν, ὅσα
μὴ μετέσχε μηδὲ μετέχειν τοῦ ζῆν πέφυκεν. Ἡ δὲ ζῶσα
καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα
καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις κάλλους τ' ἔσπα-
κεν ἀπορροὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος, « ὅτῳ κυβερ-
νᾶται τὸ [τε] σύμπαν » καθ' Ἡράκλειτον. Ὅθεν οὐ χεῖρον
ἐν τούτοις εἰκάζεται τὸ θεῖον ἢ χαλκοῖς καὶ λιθίνοις δημιουρ- C

382 A 8 οἶμαι Schw. : οἴομαι codd. || 9 καὶ[1] αAEβv : κατὰ L || 10 οὖν del. Salm. || 12-14 verbis ὄργανον... τέχνην... καλῶς speciem versuum restitui || A 14-B 1 καλῶς νομίζειν scripsi : νομ. καλ. codd. || B 1 ἀξιοῦν m[2] : ἀξίου v ἄξιον αAEβL (νομίζειν et ἀξιοῦν ad eamdem constructionem referenda, qua utitur Plato, *Crito* 51 B-C : *R. É. G.* 91 (1978), 354-357) || ἄψυχον ἐμψύχου A[2] (ἐμψύχου ἄψυχον A) : ἔμψυχον ἀψύχου αAEβLv || 3-4 οὐκ ἐν omis. αv || 4 ἐν[3] omis. AαvH || 5 τὸ omis. v || 6 μετέχειν αAEβLv : ἐπέχειν F || 8 κάλλους Papabasiliu : ἄλλως codd. || 9 ὅτῳ Markl.[1] : ὅπως codd. || 10 τε del. Bentl. || C 1 χαλκοῖς Salm. : χαλκείοις αAEβL χαλκίοις v.

certes, de rendre elles aussi le dégradé des couleurs et la carnation, mais privées par nature de tout sentiment et de toute intelligence[1]. Telles sont, à propos du culte des animaux, les vues qui me satisfont le plus.

77. Passons aux vêtements sacrés. Ceux d'Isis sont multicolores : c'est que son pouvoir concerne la matière, qui devient tout et reçoit tout, lumière et ombre, jour et nuit, feu et eau, vie et mort, commencement et fin[2]. Le vêtement d'Osiris, au contraire, ne comporte ni couleur sombre, ni variété de teintes, mais une couleur uniforme, celle de la lumière, car le principe des choses ne connaît pas de tempérament et le Primordial, l'Intelligible est sans mélange[3]. Pour la même raison, ce vêtement ne sert qu'une fois ; on le met ensuite de côté et on le conserve à l'abri de tout regard et de tout contact, alors que les vêtements isiaques servent plusieurs fois : le sensible, en effet, étant utilisable et à portée de la main, se déploie et s'offre aux regards sous mille aspects différents, au gré de changements successifs, alors que l'aperception de l'intelligible dans son absolue pureté illumine l'âme en un éclair et le lui rend d'un seul coup tangible et visible[4]. Aussi Platon et Aristote qualifient-ils d' « époptique » cette partie de la philosophie[5], parce que ceux qui, échappant grâce à la raison à ce domaine de l'opinion, des mixtes, du divers, s'élancent jusqu'au primordial, à l'indivisible, à l'immatériel et entrant en contact, totalement, avec la pure vérité qui lui appartient, ont l'impression de posséder, comme au terme d'une initiation, la philosophie dans son achèvement suprême.

78. Il est une formule que les prêtres de notre époque se contentent d'énoncer telle quelle par pur formalisme, en en éludant soigneusement le sens profond[6] : « Osiris, disent-ils, commande et règne chez les morts : il n'est autre que le Pluton, l'Hadès des Grecs »[7]. Ces mots

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 318-319.
4. Cf. Platon, *Lettre VII*, 344 B.
5-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 319.

γήμασιν, ἃ φθορὰς μὲν ὁμοίως δέχεται καὶ ἐπιχρώσεις, αἰσθήσεως δὲ πάσης φύσει καὶ συνέσεως ἐστέρηται. Περὶ μὲν οὖν τῶν τιμωμένων ζῴων ταῦτα δοκιμάζω μάλιστα τῶν λεγομένων.

77. Στολαὶ δ' αἱ μὲν Ἴσιδος ποικίλαι ταῖς βαφαῖς·
περὶ γὰρ ὕλην ἡ δύναμις αὐτῆς πάντα γινομένην καὶ
δεχομένην, φῶς, σκότος, ἡμέραν, νύκτα, πῦρ, ὕδωρ, ζωήν,
θάνατον, ἀρχήν, τελευτήν· ἡ δ' Ὀσίριδος οὐκ ἔχει σκιὰν
οὐδὲ ποικιλμόν, ἀλλ' ἓν ἁπλοῦν τὸ φωτοειδές· ἄκρατον
γὰρ ἡ ἀρχὴ καὶ ἀμιγὲς τὸ πρῶτον καὶ νοητόν. Ὅθεν ἅπαξ
ταύτην ἀναλαβόντες ἀποτίθενται καὶ φυλάττουσιν ἀόρα-
τον καὶ ἄψαυστον, ταῖς δ' Ἰσιακαῖς χρῶνται πολλάκις· D
ἐν χρήσει γὰρ τὰ αἰσθητὰ καὶ πρόχειρα ὄντα πολλὰς
ἀναπτύξεις καὶ θέας αὐτῶν ἄλλοτ' ἄλλως ἀμειβομένων
δίδωσιν. Ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἁπλοῦ
νόησις ὥσπερ ἀστραπὴ διαλάμψασα τῆς ψυχῆς ἅπαξ ποτὲ
θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε. Διὸ καὶ Πλάτων καὶ Ἀρισ-
τοτέλης ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας κα-
λοῦσιν, ὡς οἱ τὰ δοξαστὰ καὶ μικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῦτα
παραμειψάμενοι τῷ λόγῳ πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ
ἁπλοῦν καὶ ἄϋλον ἐξάλλονται, καὶ θιγόντες ὅλως τῆς
περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐν τελετῇ τέλος ἔχειν E
φιλοσοφίας νομίζουσι.

78. Καὶ τοῦθ' ὅπερ οἱ νῦν ἱερεῖς ἀφοσιούμενοι καὶ παρακαλυπτόμενοι μετ' εὐλαβείας ὑποδηλοῦσιν, ὡς ὁ θεὸς οὗτος ἄρχει καὶ βασιλεύει τῶν τεθνηκότων οὐχ ἕτερος ὢν τοῦ καλουμένου παρ' Ἕλλησιν Ἅιδου καὶ Πλού-

382 C 12 ταύτην Markl.[1] : ταῦτα codd. ‖ D 1 ταῖς δ' Ἰσιακαῖς Markl.[1] : τοῖς δ' ἰσιακοῖς codd. ‖ 4 ἁπλοῦ Emp. : ἁγνοῦ Markl.[1] ἁγίου codd. ‖ 5 τῆς ante διαλ. E ‖ 6 παρέσχε Bentl. : προσέσχε codd. (forte recte : « consedit »?) ‖ 10 ὅλως scripsi (ἁπλῶς Rei.) : ἄλλως codd. ‖ E 1 ἐν τελετῇ Rei. : ἐντελῆ codd. ‖ 2 φιλοσοφίας Rei. : φιλοσοφίαν codd.

déconcertent le commun des hommes[1] parce qu'ils en méconnaissent le sens véritable et s'imaginent qu'Osiris — qui serait bien, à la lettre, le dieu sacré (*hiéros*) et saint (*hosios*), réside dans la terre et sous la terre[2], là où sont ensevelis les corps de ceux qui paraissent avoir atteint leur terme. Mais Osiris séjourne bien loin de la terre, inaltérable, incorruptible, inaccessible à l'impureté de tout être corruptible et mortel ; ici-bas, l'âme humaine, prisonnière du corps et de ses affections, ne peut avoir aucun commerce avec le dieu, sinon dans la mesure où, par la philosophie, l'intellection lui permet de l'entrevoir comme dans un rêve[3]. Mais après la délivrance, une fois que ces âmes ont émigré dans le séjour immatériel, invisible, inaffectible et saint, alors ce dieu est bien leur guide et leur roi, et elles sont suspendues à lui, dans la contemplation et le désir à jamais inassouvis d'une beauté ineffable et inexprimable pour l'homme. Cette beauté, comme le fait voir l'antique légende, Isis, éternellement, l'aime, la poursuit, s'unit à elle et remplit notre monde de toutes les beautés et de tous les biens qui participent de la génération[4]. Telle est, sur ce point, l'explication qui me paraît le plus en accord avec la nature des dieux.

79. S'il faut parler aussi, comme je l'ai promis[5], des fumigations quotidiennes, qu'on se dise bien, d'abord, que si les Égyptiens accordent en toutes circonstances beaucoup d'importance aux soins du corps, dans le rituel et les pratiques de purification et de jeûne, l'hygiène y a une part aussi grande que la sainteté[6]. Ils trouvaient[7] en effet inconvenant de célébrer avec un corps aussi bien qu'avec une âme viciés en profondeur et malades le culte de ce qui est pur, parfaitement intact, immaculé. Et comme l'air, dont nous faisons le plus grand usage

1. Ceux qui, comme c'est le cas de Plutarque lui-même, font de la félicité et de l'immortalité les caractéristiques mêmes du divin (358 E). Si le monde infernal a quelque réalité, déclare Plutarque dans des œuvres moins élaborées que le *De Iside*, son roi doit être, non un dieu, mais un démon (possibilité évoquée en 361 E pour Isis et Osiris, puis progressivement rejetée : *Notice*, p. 96 sq.) : cf. *Moral.* 394 A-C, 1102 E, 1130 A.
2-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 319-320.

τωνος, ἀγνοούμενον ὅπως ἀληθές ἐστι, διαταράττει τοὺς
πολλοὺς ὑπονοοῦντας ἐν γῇ καὶ ὑπὸ γῆν τὸν ἱερὸν καὶ
ὅσιον ὡς ἀληθῶς Ὄσιριν οἰκεῖν, ὅπου τὰ σώματα κρύπ-
τεται τῶν τέλος ἔχειν δοκούντων. Ὁ δ' ἔστι μὲν αὐτὸς
ἀπωτάτω τῆς γῆς ἄχραντος καὶ ἀμίαντος καὶ καθαρὸς
οὐσίας ἁπάσης φθορὰν δεχομένης καὶ θάνατον, ἀνθρώπων F
δὲ ψυχαῖς ἐνταυθοῖ μὲν ὑπὸ σωμάτων καὶ παθῶν πε-
ριεχομέναις οὐκ ἔστι μετουσία τοῦ θεοῦ, πλὴν ὅσον ὀνεί-
ρατος ἀμαυροῦ θιγεῖν νοήσει διὰ φιλοσοφίας· ὅταν
δ' ἀπολυθεῖσαι μεταστῶσιν εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀόρατον
καὶ ἀπαθὲς καὶ ἁγνόν, | οὗτος αὐταῖς ἡγεμών ἐστι καὶ 383 A
βασιλεὺς ὁ θεὸς ἐξηρτημέναις ὡς ἂν ἀπ' αὐτοῦ καὶ θεωμέ-
ναις ἀπλήστως καὶ ποθούσαις τὸ μὴ φατὸν μηδὲ ῥητὸν
ἀνθρώποις κάλλος· οὗ τὴν Ἶσιν ὁ παλαιὸς ἀποφαίνει
λόγος ἐρῶσαν ἀεὶ καὶ διώκουσαν καὶ συνοῦσαν ἀναπιμ-
πλάναι τὰ ἐνταῦθα πάντων καλῶν καὶ ἀγαθῶν, ὅσα γε-
νέσεως μετέσχηκε.

Ταῦτα μὲν οὖν οὕτως ἔχει τὸν μάλιστα θεοῖς πρέποντα
λόγον· **79.** εἰ δὲ δεῖ καὶ περὶ τῶν θυμιωμένων ἡμέρας ἑκάσ-
της εἰπεῖν, ὥσπερ ὑπεσχόμην, ἐκεῖνο διανοηθείη τις ⟨ἂν⟩
πρότερον ὡς ἀεὶ μὲν οἱ ἄνδρες ἐν σπουδῇ μεγίστῃ τίθενται
τὰ πρὸς ὑγίειαν ἐπιτηδεύματα, μάλιστα δὲ ταῖς ἱερουρ-
γίαις καὶ ταῖς ἁγνείαις καὶ διαίταις οὐχ ἧττον ἔνεστι B
[τουτὶ] τοῦ ὁσίου τὸ ὑγιεινόν. Οὐ γὰρ ᾤοντο καλῶς ἔχειν
οὔτε σώμασιν οὔτε ψυχαῖς ὑπούλοις καὶ νοσώδεσι θερα-
πεύειν τὸ καθαρὸν καὶ ἀβλαβὲς πάντῃ καὶ ἀμίαντον.
Ἐπεὶ τοίνυν ὁ ἀήρ, ᾧ πλεῖστα χρώμεθα καὶ σύνεσμεν,

382 E 7 διαταράττει Xyl. : -ειν codd. ‖ F 1 δεχομένης αAEβL : δεχομένοις v ‖ 4 θιγεῖν νοήσει trp. E[2] litt. s. l. scriptis.
383 A 1 αὐταῖς αAEv : αὐτὸς βL ‖ 8 ἔχει Steph. : ἔχειν codd. ‖ 9 καὶ αAEβL : ἢ v ‖ 10 διανοηθείη αAEβL : διανοηθῇ v (διανοηθήτω?) ‖ ἂν add. Si. ‖ 12 ὑγίειαν edd. : ὑγείαν codd. ‖ B 2 τοῦτὶ del. Wy. ‖ 3 σώμασιν v : σώματι αAEβL.

et dans lequel nous vivons, n'a pas une composition et une température constantes, que, la nuit, il se condense, oppresse le corps et met l'âme, qui devient comme embrumée et pesante, dans un état de mélancolie et d'anxiété, les Égyptiens, dès le lever, font rituellement brûler de la résine[1], ce qui purifie l'air par la dispersion de ses éléments et, d'autre part, ranime de son engourdissement le souffle inclus dans le corps[2], l'odeur de l'encens ayant quelque chose de revigorant et de stimulant[3]. Puis, à midi, quand ils voient que la force du soleil tire de la terre une exhalaison très abondante et lourde et la mélange à l'air[4], ils brûlent de la myrrhe[5], car la chaleur dissout et disperse les concrétions bourbeuses et fangeuses de l'atmosphère. De fait, il semble bien que les médecins luttent efficacement contre les maladies contagieuses en allumant de grands feux pour rendre l'air plus subtil ; et ils y réussissent mieux si on brûle des essences odorantes, comme le cyprès, le genévrier et le pin. On raconte en tout cas que le médecin Acron s'illustra à Athènes pendant la grande peste en prescrivant d'allumer du feu auprès des malades : nombreux furent ceux qu'il soulagea ainsi[6]. Aristote dit que les effluves odorants des parfums, des fleurs et des prairies contribuent à la santé tout autant qu'au plaisir parce que leur chaleur et leur onctuosité relâchent doucement le cerveau, naturellement froid et figé[7]. Enfin, s'il est vrai que chez les Égyptiens on appelle la myrrhe *sal*[8], et que ce mot se traduise, tout particulièrement, par « dissémination », cela apporte un témoignage supplémentaire en faveur de l'explication que nous avançons pour justifier un tel usage.

80. Le kyphi[9] est un mélange composé de seize

1. Les fumigations d'encens, selon J. G. Griffiths, avaient en Égypte un triple rôle : la purification, l'entrée en communication avec certains dieux, le maintien dans le corps des morts de leurs âmes, le bꜣ et le kꜣ.

2. Conception stoïcienne de l'âme, considérée comme l'exhalaison des vapeurs du corps. Tout ce développement sur les parfums semble provenir de Manéthon (cf. *infra*).

3-9. Voir *Notes complémentaires*, p. 320-321.

οὐκ ἀεὶ τὴν αὐτὴν ἔχει διάθεσιν καὶ κρᾶσιν, ἀλλὰ νύκτωρ
πυκνοῦται καὶ πιέζει τὸ σῶμα καὶ συνάγει τὴν ψυχὴν
εἰς τὸ δύσθυμον καὶ πεφροντικὸς οἷον ἀχλυώδη γινομένην
καὶ βαρεῖαν, ἀναστάντες εὐθὺς ἐπιθυμιῶσι ῥητίνην θερα-
πεύοντες καὶ καθαίροντες τὸν ἀέρα τῇ διακρίσει καὶ τὸ C
σύμφυτον τῷ σώματι πνεῦμα μεμαρασμένον ἀναρριπί-
ζοντες ἐχούσης τι τῆς ὀσμῆς σφοδρὸν καὶ καταπληκτι-
κόν. Αὖθις δὲ μεσημβρίας αἰσθανόμενοι σφόδρα πολλὴν
καὶ βαρεῖαν ἀναθυμίασιν ἀπὸ γῆς ἕλκοντα βίᾳ τὸν ἥλιον
καὶ καταμιγνύοντα τῷ ἀέρι τὴν σμύρναν ἐπιθυμιῶσι·
διαλύει γὰρ ἡ θερμότης καὶ σκίδνησι τὸ συνιστάμενον
ἐν τῷ περιέχοντι θολερὸν καὶ ἰλυῶδες. Καὶ γὰρ οἱ ἰατροὶ
πρὸς τὰ λοιμικὰ πάθη βοηθεῖν δοκοῦσι φλόγα πολλὴν
ποιοῦντες ὡς λεπτύνουσαν τὸν ἀέρα· λεπτύνει δὲ βέλ-
τιον, ἐὰν εὐώδη ξύλα καίωσιν, οἷα κυπαρίττου καὶ ἀρκεύ- D
θου καὶ πεύκης. Ἄκρωνα γοῦν τὸν ἰατρὸν ἐν Ἀθήναις
ὑπὸ τὸν μέγαν λοιμὸν εὐδοκιμῆσαι λέγουσι πῦρ κελεύοντα
παρακαίειν τοῖς νοσοῦσιν· ὤνησε γὰρ οὐκ ὀλίγους. Ἀρι-
στοτέλης δέ φησι καὶ μύρων καὶ ἀνθέων καὶ λειμώνων
εὐώδεις ἀποπνοίας οὐκ ἔλαττον ἔχειν τοῦ πρὸς ἡδονὴν
τὸ πρὸς ὑγίειαν, ψυχρὸν ὄντα φύσει καὶ παγετώδη τὸν
ἐγκέφαλον ἠρέμα τῇ θερμότητι καὶ λειότητι διαχεούσας.
Εἰ δὲ καὶ τὴν σμύρναν παρ' Αἰγυπτίοις σὰλ καλοῦσιν,
ἐξερμηνευθὲν δὲ τοῦτο μάλιστα φράζει τῆς πιλήσεως
ἐκσκορπισμόν, ἔστιν ἣν καὶ τοῦτο μαρτυρίαν τῷ λόγῳ
τῆς αἰτίας δίδωσιν. E

80. Τὸ δὲ κῦφι μῖγμα μὲν ἑκκαίδεκα μερῶν συντιθε-

383 B 8 πεφροντικὸς αΑΕβL : πεφορτικὸς v ‖ C 5 ἕλκοντα αΑΕβL : ῥίκουσα v ‖ 6 καταμιγνύοντα m² : -οντες αΑΕβLv ‖ 7 σκίδνησι αΑβLv : σκίδνυσι E ‖ D 2 ἄκρωνα ε¹L² mg. : ἄγρωνα αΑΕβLv ‖ 3 εὐδοκιμῆσαι αΑΕβLv : εὐδοκῆσαι F ‖ 7 τὸ omis. FH ‖ ὑγίειαν αΑΕv : ὑγείαν βL ‖ 9 σὰλ Jabl. (βὰδ dub. Gr.) : βὰλ codd. ‖ 10 πιλήσεως scripsi (*R. É. G.* 85 (1972), 68 sq.) : ληρήσεως codd. ‖ E 2 μερῶν Emp. : μνῶν codd.

ingrédients : miel, vin, raisin, souchet, résine, myrrhe aspalathos, sésélis, lentisque, bitume, jonc et patience, auxquels on ajoute des graines des deux espèces de genévrier (que les Égyptiens appellent le grand et le petit genévrier), du cardamome et du calame. Le mélange des ingrédients ne s'effectue pas au hasard, mais selon des recettes sacrées qu'on lit aux parfumeurs[1] pendant la préparation. Quant au nombre des ingrédients, encore qu'il semble bien que, carré d'un carré et seul produit de deux facteurs égaux à avoir un périmètre égal à son aire, il mérite par là l'intérêt qu'on lui porte[2], on doit dire qu'il ne joue qu'un rôle minime dans la recette. Mais comme la plupart des produits qui entrent dans la composition du kyphi ont des propriétés aromatiques, il en émane une odeur agréable et des effluves bénéfiques, sous l'action desquels l'air se transforme, tandis que le corps, insensiblement et doucement ému par ces émanations, acquiert une complexion somnifère[3] et relâche et dénoue sans le secours de l'ivresse la pénible tension des soucis de la journée[4]. Le parfum polit et nettoie la partie imaginative de l'âme, celle qui reçoit les rêves, tout comme le faisait le toucher de la lyre, auquel les Pythagoriciens avaient recours avant de s'endormir, pour enchanter et calmer la partie émotive et irrationnelle de leur âme. En effet les odeurs, qui souvent raniment les sens défaillants, souvent aussi, à l'inverse, les émoussent et les apaisent, les aspérités du corps se relâchant sous leur action lubrifiante : c'est ainsi, selon certains médecins, que le sommeil survient quand les exhalaisons des aliments s'insinuent et se

1. La fabrication du kyphi se conformait à des recettes et à un rituel magiques qui se justifient tant sur le plan profane (thérapeutique) que sur le plan religieux : magie et médecine n'étaient pas séparables en Égypte.

2. Le nombre des ingrédients entrant dans la composition du kyphi est en effet, le plus souvent, de seize : or $16 = 4 \times 4 = 4 + 4 + 4 + 4$. Sur les hétéromèques ; cf. Platon, *Théétète* 148 B et la note de L. Robin, éd. de la Pléiade, *ad loc.*, et *supra*, p. 215, note 1.

3. Cf. *Moral.* 1087 E et Aristote *De Anima*, 456 B 9 sq.

4. Voir *Notes complémentaires*, p. 321.

μένων ἐστί, μέλιτος καὶ οἴνου καὶ σταφίδος καὶ κυπέρου ῥητίνης τε καὶ σμύρνης καὶ ἀσπαλάθου καὶ σεσέλεως, ἔτι δὲ σχίνου τε καὶ ἀσφάλτου καὶ θρύου καὶ λαπάθου, πρὸς δὲ τούτοις ἀρκευθίδων ἀμφοῖν (ὧν τὴν μὲν μείζονα, τὴν δ' ἐλάττονα καλοῦσι) καὶ καρδαμώμου καὶ καλάμου. Συντίθενται δ' οὐχ ὅπως ἔτυχεν, ἀλλὰ γραμμάτων ἱερῶν τοῖς μυρεψοῖς, ὅταν ταῦτα μιγνύωσιν, ἀναγινωσκομένων. Τὸν δ' ἀριθμόν, εἰ καὶ πάνυ δοκεῖ τετράγωνος ἀπὸ τετραγώνου καὶ μόνος ἔχων τῶν ἴσων ἰσάκις ἀριθμῶν τῷ χωρίῳ τὴν περίμετρον ἴσην ἀγαπᾶσθαι προσηκόντως, ἐλάχιστα ῥητέον εἴς γε τοῦτο συνεργεῖν, ἀλλὰ ⟨τὰ⟩ F
πλεῖστα τῶν συλλαμβανομένων ἀρωματικὰς ἔχοντα δυνάμεις γλυκὺ πνεῦμα καὶ χρηστὴν μεθίησιν ἀναθυμίασιν, ὑφ' ἧς ὅ τ' ἀὴρ τρεπόμενος καὶ τὸ σῶμα διὰ τῆς πνοῆς κινούμενον λείως καὶ προσηνῶς ὕπνου τε κρᾶσιν ἐπαγωγὸν ἴσχει καὶ τὰ λυπηρὰ καὶ σύντονα τῶν μεθημερινῶν φροντίδων ἄνευ μέθης οἷον ἅμματα χαλᾷ καὶ διαλύει · καὶ τὸ φανταστικὸν καὶ δεκτικὸν ὀνείρων | μόριον ὥσπερ 384 A
κάτοπτρον ἀπολεαίνει καὶ ποιεῖ καθαρώτερον οὐδὲν ἧττον ἢ τὰ κρούματα τῆς λύρας, οἷς ἐχρῶντο πρὸ τῶν ὕπνων οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ ἐμπαθὲς καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς ἐξεπᾴδοντες οὕτω καὶ θεραπεύοντες. Τὰ γὰρ ὀσφραντὰ πολλάκις μὲν τὴν αἴσθησιν ἀπολείπουσαν ἀνακαλεῖται, πολλάκις δὲ πάλιν ἀμβλύνει καὶ κατηρεμίζει, διαχεομένων ἐν τῷ σώματι τῶν ἀνωμάλων ὑπὸ λειότητος · ὥσπερ ἔνιοι τῶν ἰατρῶν τὸν ὕπνον ἐγγίνεσθαι λέγουσιν ὅταν ἡ τῆς τροφῆς ἀναθυμίασις οἷον ἕρπουσα λείως περὶ τὰ

383 E 4 ῥητίνης αΑΕβL : ῥητήνης v ‖ 4-5 σεσέλεως ἔτι δὲ σχίνου αΑΕβL : σέλεως δὲ καὶ σχοίνου v ‖ 11 τῶν ἴσων ἰσ. ἀριθμῶν Wy. : τὸν ἴσον ἰσ. ἀριθμὸν (ἴσακις ante τὸν v) codd. ‖ 12 ἀγαπᾶσθαι Wy. (ἄγασθαι Babb.) : ἀγαγέσθαι codd. ‖ F 1 ἀλλὰ ⟨τὰ⟩ Markl.[1] : ἅμα codd. ‖ 5 λείως Rei. : δεῖ ὡς codd. ‖ προσηνῶς Mez. : πρὸς ἡμᾶς codd. ‖ ὕπνου τε Mez. : ὑπινοῦται καὶ codd. ‖ 7 ἅμματα αΑΕβL : νάματα v.

384 A 8 ἀνωμάλων scripsi (cf. *R. É. G.* 85 (1972), 70 sq.) : ἀναλωμάτων codd.

glissent dans les intestins et, en les effleurant, provoquent une sorte de chatouillement. Les Égyptiens utilisent aussi le kyphi comme boisson et comme purgatif : il paraît que c'est une boisson dépurative grâce au bon dosage de ses propriétés émollientes. D'autre part, si la résine et la myrrhe naissent sous l'action du soleil[1], puisqu'elles sont exsudées par les plantes exposées à la chaleur, il entre dans la composition du kyphi des ingrédients auxquels la nuit convient mieux, ceux par exemple qui trouvent leur aliment naturel dans les vents froids, l'ombre, la rosée et l'humidité : car la lumière du jour est une et simple, et c'est « dans le vide de l'éther »[2], selon l'expression de Pindare, qu'on voit le soleil, tandis que l'air nocturne est un mélange, un composé de lumières et d'influences diverses qui découlent, comme autant de semences, de tous les astres et viennent former un amalgame unique. Les Égyptiens ont donc raison de faire brûler de jour la résine et la myrrhe, qui sont des substances simples et tirent leur origine du soleil, et à la tombée de la nuit l'ensemble des composants du kyphi, qui réunit en lui toutes sortes de propriétés différentes[3].

1. Ce qui justifie leur emploi dans le rituel du culte solaire (cf. 372 C).

2. *Olymp.* I, 6. En réalité, Pindare veut dire, dans le passage cité, que, pendant le jour, l'éclat du soleil rend les autres astres invisibles.

3. La « démonstration » du *De Iside* s'arrête à la fin du ch. 78. Les chapitres suivants ont été surajoutés pour remplir la promesse faite en 372 C. Notre sensibilité moderne s'étonne de ce que l'ouvrage ne se soit pas achevé avec la belle déclaration convaincue et inspirée du ch. 78. Mais rien ne nous semble indiquer, contrairement à ce que pensent certains auteurs, que le *De Iside* nous soit parvenu inachevé.

σπλάγχνα καὶ ψηλαφῶσα ποιῇ τινα γαργαλισμόν. Τῷ δὲ B
κῦφι χρῶνται καὶ πόματι καὶ καθάρματι· πινόμενον γὰρ
δοκεῖ τὰ ἐντὸς καθαίρειν, ⟨ὅσον ἀπό⟩χρη μαλακτικὸν
⟨ὄν⟩. Ἄνευ δὲ τούτων ῥητίνη μέν ἐστιν ἔργον ἡλίου καὶ
σμύρνα πρὸς τὴν εἵλην τῶν φυτῶν ἐκδακρυόντων, τῶν
δὲ τὸ κῦφι συντιθέντων ἔστιν ἃ νυκτὶ χαίρει μᾶλλον,
ὥσπερ ὅσα πνεύμασι ψυχροῖς καὶ σκιαῖς καὶ δρόσοις
καὶ ὑγρότησι τρέφεσθαι πέφυκεν· ἐπεὶ τὸ τῆς ἡμέρας
φῶς ἓν μέν ἐστι καὶ ἁπλοῦν καὶ τὸν ἥλιον ὁ Πίνδαρος
ὁρᾶσθαί φησιν « ἐρήμης δι' αἰθέρος », ὁ δὲ νυκτερινὸς
ἀὴρ κρᾶμα καὶ σύμμιγμα πολλῶν γέγονε φώτων καὶ
δυνάμεων οἷον σπερμάτων εἰς ἓν ἀπὸ παντὸς ἄστρου
καταρρεόντων. Εἰκότως οὖν ἐκεῖνα μὲν ὡς ἁπλᾶ καὶ
ἀφ' ἡλίου τὴν γένεσιν ἔχοντα δι' ἡμέρας, ταῦτα δ' ὡς
μικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῖς ποιότησιν ἀρχομένης νυκτὸς C
ἐπιθυμιῶσι.

384 B 1 γαργαλισμόν βLv : γαλγαλισμόν αAE ‖ τῷ αAEβ : τὸ Lv ‖ 2 καθάρματι Markl.[2] : κράματι codd. ‖ 3 ὅσον ἀπόχρη scripsi (post καθαίρειν lac. fere 8 litt. E) : χρὴ αAβLv lin. subd. η del. L[2] ‖ 4 ὂν add. Rei. ‖ 5 σμύρνα mg. α : σμύρναν AEβLv ‖ εἵλην Rei. : σελήνην αAEβLv ‖ φυτῶν αAEβL : φωτῶν v ‖ 6 συντιθέντων αAEβL : συντεθέντων v F ‖ ἔστιν omis. v ‖ 10 ἐρήμης αAEβL : ἔρημον v ἐρήμας Pindarus, *Ol.* I, 6 ‖ 11 κρᾶμα αAEβL : κράμμα v.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

Page 178 :

1. Sur Cléa, également dédicataire du traité *Mulierum virtutes* (*Moral.* 242 E), cf. 352 C, 355 B, 364 E et la Notice, p. 18-23.

3. Selon la doctrine platonicienne de la μέθεξις, l'Idée « se divise et demeure entière ». Sur un emploi comparable de μεταδίδωμι, cf. *Moral.* 781 A.

4. *Iliade* XIII, 354 (il s'agit d'une comparaison entre Zeus et Poséidon). Plutarque confond implicitement l'antériorité et la supériorité. Mais la seconde notion se déduit normalement de la première dans les conceptions grecques en général et chez Platon en particulier (cf. *Lois*, 752 E et Pollux, II, 12 : πρεσβεύειν· τὸ τιμᾶν παρὰ Πλάτωνι). Les immortels (et Prométhée : cf. *infra*) savent prévoir. L'homme, et Épiméthée, ne comprennent qu'après coup : cf. Hésiode, *Tr. et J.*, v. 89, 218.

5. Les dieux, chez Plutarque (cf. 358 E) comme chez Homère, ont pour principal privilège d'être soustraits à la φθορά. L'ancienneté du mythe de Tithon montre que, dès l'époque de l'*Odyssée*, la φθορά dépendait du temps biologique. Celui-ci est distingué du temps astral dans le *Timée* 37 D sq. La πρόνοια du Vivant anticipe non seulement le temps cyclique des astres et du κόσμος, mais le devenir de tous les sensibles qui appartiennent au domaine de l'ἄπειρον.

6. Le dieu de Plutarque est à la fois le suprême Intelligible et la suprême Intelligence. La recherche philosophique, *ancilla theologiae*, vaut non seulement en tant que quête du divin, objet final de toute visée humaine (374 D), mais en tant qu' « image » de l'intellection divine : c'est à ce double titre qu'elle assure le salut de l'homme et, dans les limites de sa nature, sa « divinisation » (cf. Platon, *Phèdre* 247 C sq., 249 B-D ; *Théétète* 173 C sq., 176 B). On trouve des conceptions similaires (moins intellectualistes, mais aussi ferventes) dans la littérature sapientiale égyptienne : « Je ferai que vous soyez informés des volontés du dieu, je ferai que vous pénétriez dans la connaissance de son esprit... O vivants, je ferai que vous soyez instruits des volontés de dieu. Je vous guiderai vers la voie de la vie... » (Inscriptions du tombeau de Pétosiris, traduction G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, 1924).

7. Allusion aux Mystères : le salut s'obtient par la pratique de la philosophie (cf. 378 A), le rituel (qui facilite cette pratique) ne perdant pas pour autant sa valeur religieuse (cf. 351 E sq., 383 A-B) et symbolique. Même idée dans le *Phédon*, apparenté, comme le *De Iside*, au pythagorisme (cf. 384 A). Les Stoïciens s'expriment à peu

près dans les mêmes termes — quoique leur point de vue soit plus délibérément laïque : « Seuls les sages sont prêtres ; car ils ont médité tout ce qui concerne les sacrifices, les fondations, les purifications, et tout ce qui a rapport aux dieux » (Diog.-La., *Vies et opinions des philosophes* : La doctrine stoïcienne, 119), trad. E. Bréhier-V. Goldschmidt-P. Kucharski, La Pléiade, 1962).

8. Les νεωκόροι étaient chargés d'assurer la propreté des lieux du culte : W. Otto, Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Aegypten, *A. B. A. W.* 29 (1950).

Page 179 :

1. On a cru longtemps que le mot θεραπεύεις indiquait que Cléa était plus qu'une simple initiée. Mais F. Dunand, *Le culte d'Isis en Grèce*, II, 1973, p. 40, écrit : « le mot *therapeia* ne recouvre pas seulement la notion de « service cultuel » et peut servir à désigner « l'ensemble des actes et des conduites par lesquels l'homme témoigne de son respect pour les dieux » (J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 141) : cf. 379 D. Il est donc possible que la prêtresse delphique amie de Plutarque ait été une adepte des dieux égyptiens, initiée dans un de leurs sanctuaires (peut-être celui, pas très éloigné, de Tithorée), sans toutefois avoir la charge de leur culte. » Cela expliquerait le ton assez dogmatique adopté par Plutarque dans le *De Iside*, et ce, même compte tenu du fait qu'il fait état de renseignements venus directement d'Égypte : cf. *Notice*, p. 46.

2. Isis était surtout, pour les Égyptiens, la « grande magicienne ». En tant que πανθέα, elle ne pouvait pas ne pas être invoquée comme leur patronne par tous ceux, théologiens ou philosophes, qui avaient ordonné autour d'elle le syncrétisme gréco-égyptien. Enfin, le mythe raconté par Plutarque révèle, de la part d'Isis, beaucoup de bon sens et de sagesse, de ruse, même : on trouve de cela des illustrations, par exemple, dans le *Papyrus Chester Beatty* II, 1, 5-6, les *Contes hiéroglyphiques*, etc..., et, bien entendu dans le *De Iside* (par ex. 40, 366 E-367 A).

3. Plutarque rattache *Isis* à *ἴσημι (« savoir ») et *Typhon* à τυφόω (« enfumer », « aveugler »). Sur les « étymologies » du *De Iside*, cf. 375 E-F et *passim*, J. G. Griffiths, p. 106-107, et *Notice*, p. 86-87. L'identification de Typhon à Seth apparaît pour la première fois dans les *Suppliantes* d'Eschyle, v. 559-560 (Typhon est le vent du désert qui lutte contre l'action fécondante et bénéfique du Nil : cf. C. Froidefond, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque*, 1971, p. 75 sq.) ou, peut-être, chez Phérécyde de Syros, s'il faut en croire Origène (D. K. 7 B 4).

4. Étymologie grecque, utilisée par Socrate dans le *Phèdre* (230 A). L'orgueilleux Typhon enfume (τυφοῖ) et aveugle. On notera l'explication intellectualiste (platonicienne, mais aussi stoïcienne) de la faute.

5. Plutarque emploie ici l'expression mystérique « ἱερὸς λόγος » pour désigner à la fois la connaissance philosophique du divin et le Λόγος divin lui-même. Les mots διασπῶν et ἀφανίζων font allusion

au démembrement d'Osiris (qui va être identifié au Λόγος) : cf. 373 A.

7. Expression excessive peut-être, même pour un Égyptien : les Égyptiens ne devenaient des Osiris qu'à leur mort. Mais qu'on songe au *Théétète* 176 A-B : « (il faut) d'ici-bas vers là-haut s'évader au plus vite. L'évasion, c'est s'assimiler à Dieu, dans la mesure du possible ».

8. Ἰσεῖον = εἴσει τὸ ὄν ou εἴσει ἰών.

9. Thot (cf. 355 F) : ce dieu, qui patronnait toutes les activités intellectuelles (cf. *Phèdre* 274 C-D, *Philèbe* 18 B), partageait avec Isis la maîtrise de la magie. Selon la tradition la plus répandue, Isis était la fille de Geb-Cronos (355 D). Cette filiation nouvelle figure dans les *P. G. M.* 4, 95 sq. et 22, 89 sq.

10. Idée attribuée à Anticlide en 365 F.

11. νομίζοντες s'applique, non plus aux auteurs égyptiens ou grecs auxquels Plutarque vient de faire allusion, mais aux prêtres égyptiens en général. Il est possible que des éléments de la personnalité de Prométhée aient joué un rôle dans la littérature « hermétique », en liaison avec la notion stoïcienne de Providence. Hermès est associé à Prométhée dans le « mythe d'Épiméthée » (Platon, *Protag.* 320 D sq.). La πρόνοια (« inventée » par Prométhée) peut s'appliquer à l'agriculture et au passage de la vie nomade à la vie sédentaire, cette dernière ne pouvant s'organiser sans plan prévisionnel.

A Προμηθεύς, Hésiode (*Théog.*, v. 611) associe Ἐπιμηθεύς « celui qui pense après » (cf. M. L. West, *Hes. Theog*, 1966, *ad loc.*). Plutarque fournit ici un bon exemple d'étiologie étymologique.

12. Le rapprochement opéré par Wiedemann, Zur Verehrung der Musen in Aegypten, *O. L. Z.* 4 (1901), 381-384, entre les neuf Muses grecques et une ennéade hermopolitaine semble exclu par προτέραν, qui ne convient que pour un groupe de deux Muses. C'est par assimilation à Hathor qu'Isis est considérée comme « Musagète » : cf. H. Junker, Poesie aus der Spätzeit, *Aeg. Zeitschr.* 43 (1906), p. 105 sq. Par ailleurs, Isis est appelée « Dikaiosuné » dans plusieurs inscriptions votives de Grèce (cf. J. G. Griffiths, p. 264). Mais il nous semble que Plutarque fonde surtout, ici, ses affirmations sur la double étymologie Ἶσις/ἵσημι et δικαιοσύνη/δεικνύουσαν.

13. Les hiéraphores (ou pastophores) portaient, en Égypte, le ναΐσκος contenant la statue du dieu et, hors d'Égypte, la ciste scellée contenant les objets symboliques nécessaires à la célébration des Mystères : cf. Apulée, *Métam.*, XI, 9, 11. Les hiérostoles (ou stolistes : 366 F) procédaient chaque jour à la toilette et à l'habillage de l'effigie divine. Περιστέλλω signifie ici à la fois « habiller » et « dissimuler ». La « diaprure » du vêtement reçoit une explication philosophique en 382 C-D. Ici, l'opposition des couleurs claires et des couleurs plus sombres symbolise à la fois l'ambiguïté et les alternances de bonheur et de malheur qui caractérisent le mythe osirien, résumé des croyances populaires (cf. 358 F).

***Page* 180 :**

1. **Texte douteux : La plupart des manuscrits portent ὑποδηλοῦντα,** qui fait hiatus (il est vrai que Plutarque ne fuyait pas systématiquement l'hiatus : cf. *Actes du VIII*[e] *Congrès de l'Association Guillaume Budé*. p. 498 sq.). Ὑποδηλοῦντες ne peut avoir pour complément que ἱερὸν λόγον : or l'ἱερὸς λόγος ne peut être, par analogie avec le λόγος lu aux mystes. que l'exposé philosophique des vérités divines, alors qu'οἰήσεως ne peut désigner que les croyances de la foule. Traduire ὑποδηλοῦντες par « laisser entrevoir » aboutirait à une inversion du sens. De même qu'ἀλληγορέω signifie tantôt « interpréter allégoriquement », avec l'accusatif de l'objet affecté, tantôt « exprimer allégoriquement », avec l'accusatif de l' « objet effectué » : (cf. Ps. Héraclite, *Quaest. Hom.* 1. « Tout chez Homère n'est qu'impiété εἰ μηδὲν ἠλληγόρησε » : texte cité par J. Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 91), de même, nous semble-t-il, ὑποδηλόω peut signifier soit « suggérer une vérité (cachée) », soit « exprimer figurativement (à l'usage des « profanes ») une vérité de ce genre » (cf. 78, 382 E) ; on notera aussi la construction ambiguë d'αἰνίττομαι (par ex. ch. 55, 373 E) avec deux accusatifs : seul le contexte permet de comprendre lequel désigne le « chiffre » et lequel la « chose chiffrée ». Μέλανα, σκιώδη, φανερά et λαμπρά ont un sens à la fois physique (ch. 72), moral (cf. 20, 359 A) et intellectuel (« faciles à comprendre » : φανερά, ou « difficiles à comprendre » : σκιώδη) (ch. 67).

2. Ici, et dans tout le passage, Ἰσιακός désigne indifféremment les prêtres d'Isis et les mystes (cf. *Moral.* 81 D-E) : ces derniers, lors de leur initiation, étaient eux aussi rasés et vêtus de lin (Apulée, *Métam.* XI, 10, 24). Aucun document ne confirme que les initiés se faisaient ensevelir dans ce vêtement. Il y a là une difficulté que confirme l'archéologie : F. Dunand, *Le culte d'Isis en Grèce*, I, p. 82, note 2, écrit que, d'après les documents figurés, « seule la couronne permet de (distinguer) la déesse » de ses prêtresses. Elle poursuit (p. 144-149) son analyse à partir de documents trouvés en Attique et datant des Iᵉʳ et IIᵉ siècles ap. J.-C. : « Le problème qui se pose est surtout celui de l'identification (des personnages représentés) : s'agit-il de prêtresses? d'initiées? ou simplement de femmes représentées en Isis? Cette dernière hypothèse doit être exclue, ... (car) aucune d'entre elles ne porte la couronne isiaque... Il nous paraît aussi difficile de les considérer, toutes, comme des prêtresses... Mais certaines peuvent l'avoir été... Cependant, si la plupart de ces défuntes ne sont ni des Isis ni des prêtresses, on peut se demander pour quelles raisons elles portent l'uniforme de la déesse ; peut-être faut-il les considérer comme des initiées... Par la contemplation des mystères (d'Isis), les initiés s'identifient avec elle. Mais il se peut aussi que ces femmes aient été membres d'associations cultuelles vouées à Isis... Il ne serait pas étonnant que des femmes, membres de telles associations, aient été représentées après leur mort dans le costume qui marquait leur choix religieux. Enfin, il n'est pas impossible que les femmes vouées dès l'enfance par leurs parents au culte de la déesse aient été tenues d'en porter le costume, même si elles n'avaient pas de fonction précise à remplir à l'intérieur d'un sanctuaire... » (p. 148-149). Voir aussi Drioton, in : *Mélanges Mariette*, 1961, p. 173-175.

Plutarque, quant à lui, songe à un symbolisme plus philosophique que mystérique et religieux (cf. Platon, *Gorgias* 523 E et *Phédon* 107 D).

3. Cf. *Moral.* 52 C. Depuis le règne d'Alexandre, les Grecs avaient renoncé au port de la barbe, sauf la plupart des philosophes : la barbe était donc devenue l'enseigne de leur profession. Cette coutume, jointe au port du *tribôn* (manteau d'étoffe grossière) symbolisait plus particulièrement l'ascétisme des Cyniques.

4. Τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα : il s'agit de l'ostension des objets sacrés et des péripéties dramatiques qui les précédaient, dans le langage des Mystères d'Éleusis (cf. 378 A-B).

5. Cf. Hérodote, II, 36, 37, 81.

6. Il ne s'agit plus ici des prêtres, mais de l'ensemble des Égyptiens : pareille confusion n'est pas rare dans le *De Iside* : cf. *supra*, p. 64. Plutarque (malgré 14, 356 D) a raison de rejeter cette explication. Hérodote (II, 36) décrit bien les manifestations féminines de deuil, mais se trompe lorsqu'il affirme (II, 66) que les Égyptiens des deux sexes se rasaient le corps et la tête lorsqu'un chien mourait dans leur maison.

Page 181 :

1. *Tr. et J.*, v. 742-743. En clair, Hésiode demande qu'on évite de se couper les ongles pendant les cérémonies religieuses.

2. Les Égyptiens (et non pas seulement leurs prêtres) s'habillaient surtout de lin, sans doute par hygiène (le lin est facilement lavable). Sur le tabou concernant, d'après Plutarque, le mouton, cf. 352 F, 380 B, 380 E et Hérodote, II, 42. Les textes égyptiens n'apportent aucune confirmation.

3. *Moral.* 286 E, 642 C. L'abomination des déchets animaux est attribuée à Pythagore par Apulée, *Apol.* 56. Ce principe pythagoricien apparaît, pour reprendre les termes de J. G. Griffiths (p. 271), comme la « rationalisation d'une pratique qui avait une base plus simple ». C'est là toutefois l'évolution normale de tout ce qui concerne le pur et l'impur (cf. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IVe siècle av. J.-C.*, 1952).

4. Cf. Hérodote II, 37. Selon Plutarque, *Moral.* 286 D sq. et 729 A, c'est d'Égypte que Pythagore aurait ramené l'interdit concernant les fèves.

5. Les tabous alimentaires variaient avec les cultes et les lieux Leur raison d'être est souvent aussi obscure que les origines de la religion égyptienne (on trouvera une liste de ces tabous, nome par nome, dans la *Géographie de l'Égypte ancienne* de P. Montet). Plutarque hasarde à ce sujet des explications plus ou moins compatibles entre elles, même si l'on tient compte de la structure « dialectique » du *De Iside* (cf. 353 D-F, 354 A, 380 B, etc...).

6. Lorsqu'ils sont de service au temple (cf. 353 B).

7. Aucune donnée égyptienne n'atteste cette abstinence du sel (Plutarque revient sur ce point en 363 E-F : cf. *Moral.* 685 A, 729 A) en donnant du tabou une explication purement religieuse (voir les notes aux ch. 32 et 40).

8. Historien du IVe siècle, auteur d'un recueil d'Αἰγυπτιακά.

9. Même affirmation et même explication chez Élien, *N. A.* XI, 10. Il était normal que l'Apis fût abreuvé dans son sanctuaire, lequel devait comporter un petit lac bordé de pierre, comparable à celui qu'Hérodote déclare avoir vu dans le sanctuaire d' « Athéna » à Saïs (II, 170).

10. Croyance purement grecque, apparemment ; les Grecs admiraient le pouvoir indissolublement nourricier et génésique du Nil. Eschyle (*Suppl.*, v. 855), le qualifie d'ἀλφεσίβοιος, épithète qui, dans le contexte des *Suppliantes*, semble bien signifier, non pas « qui engraisse les pâturages », mais « qui engraisse les taureaux », le taureau étant le symbole de la puissance génésique.

11. L'Apis est l'âme incarnée d'Osiris. Les Égyptiens, si on en croit les documents figurés, cherchaient (et plus particulièrement peut-être à basse époque) à éviter l'obésité ; mais Plutarque songe plus probablement ici à l'ascétisme des Pythagoriciens (reflété dans le *Phédon*) et des Cyniques.

Page 182 :

1. Hérodote, II, 37, confirme que les prêtres buvaient du vin, bien que, selon lui (II, 77), il n'y eût pas de vignes en Égypte ! Selon Diogène Laërce, 8, 19 et Jamblique, *V. P.* 97-98, les Pythagoriciens ne buvaient pas de vin pendant le jour. L'attribution de la même abstinence aux prêtres d'Héliopolis est probablement analogique

2. *F. Gr. H.* 264 F-5, Hécatée d'Abdère (cf. 344 D), qui écrivit une histoire de l'Égypte très imprégnée de philosophie (D. K. 73 B) et visita le pays pendant le règne de Ptolémée Sôter.

3. Les Égyptiens ont parfois donné comme « étymologie » au nom de Psammétique « l'homme au tâte-vin », d'où l'anecdote étiologique rapportée par Hérodote, II, 151.

4. Allusion probable au meurtre de Dionysos-Zagreus perpétré par les Titans (cf. 35, 364 F). Ceux-ci furent foudroyés par Zeus et de leurs cendres naquirent les premiers hommes. La plupart des éditeurs ont adopté la leçon ἀμπέλους, attestée dans la marge d'un seul manuscrit à la place d'ἀνθρώπους. Si cette leçon explique αἷμα, en rapport avec le vin, elle omet l'essentiel et n'explique pas τῶν προγόνων. En fait l'analogie οἶνος/αἷμα est si évidente qu'elle ne nécessite aucune étiologie (αἷμα sert d'ailleurs parfois à désigner le vin). Au sang des Titans s'était mêlé celui de Dionysos-Zagreus, qu'ils avaient dévoré après le σπαραγμός. Boire le sang « titanique » était donc un acte de cannibalisme triplement aggravé : c'était en effet boire : *a*) le sang de ses ascendants ; *b*) un sang délétère, et aussi *c*) réitérer le σπαραγμός. La rémanence du sang du dieu dans les « veines » de la Terre rappelle deux aspects de sa personnalité : dieu de la sève et dieu chthonien (cf. p. 208, note 12). L'argumentation donne à penser qu'une partie du passage est d'origine grecque. Mais il est vrai qu'en Égypte le sang pouvait être bu en tant que « symbole » du sang d'un ennemi (H. Bonnet, *Reall.* 863). On peut rappeler aussi que le vieux dieu Rê avait sauvé les hommes révoltés

contre lui de la vengeance exterminatrice de Sekhmet en répandant sur la terre un liquide rouge sang dont la déesse s'enivra.

5. *Fr.* 300 Lasserre. Eudoxe s'était intéressé tout particulièrement au syncrétisme gréco-égyptien (cf. 377 A), dans lequel l'orphisme (comme l'atteste le rapprochement Osiris-Dionysos Zagreus) et le pythagorisme (cf. 363 B) ont joué un rôle — qui a parfois été « majoré ».

6. Cf. 358 B, 380 B. L'oxyrinque, le pagre et bien d'autres poissons étaient vénérés depuis la plus haute antiquité en Égypte. Souvent rapprochés de Seth, ils devaient logiquement devenir, lorsque se répandit le culte d'Osiris, des objets d'exécration. Mais des mythes locaux allaient dans le sens de la confirmation de leur culte. D'où des divergences dans l'interprétation des « tabous » dont ils étaient les objets : vénération de la part des uns, exécration de la part des autres (cf. P. Montet, Le fruit défendu, *Kêmi* 11 (1950), p. 85-116). Plutarque rapporte plus loin un λόγος dans lequel l'oxyrinque et le pagre figurent comme des animaux exécrés. Il était d'ailleurs tout à fait conscient, sur un plan plus général, de l'ambivalence du sacré (cf. *Moral.* 669 F).

7. Cf. Hérodote, II, 37 et Porphyre, *De Abst.* 4, 7. Cette affirmation semble exacte.

8. Le 9 du mois de Thot (6 septembre). A propos de cette date et pour toutes celles qui suivent, il convient d'apporter quelques précisions concernant les calendriers égyptiens. Le calendrier originel (sothiaque) entra en vigueur lors d'une conjonction du soleil et de l'étoile Sothis (Sirius). Le 1er jour de l'an I fut baptisé « premier jour du mois de Thot » et fut considéré comme le jour anniversaire de la Création, qui était censée coïncider avec le début de l'Inondation ; l'année comportait 12 mois de 30 jours + 5 jours dits « épagomènes » (« ajoutés »). Elle était divisée, de plus, en 3 saisons (*Inondation*, *Végétation* et *Récolte*). Le quart de jour qui manquait pour que cette année sothiaque fût égale à une année solaire complète et le décalage progressif entre le lever du soleil et le lever de Sôthis entraînèrent un décalage de plus en plus grand entre le calendrier et les phénomènes naturels que célébraient les fêtes (année sothiaque « vague »). Ce décalage mettait 1461 ans à se résorber. C'est ainsi qu'on oublia parfois la signification de certaines fêtes ou qu'on célébra, dans certains cas, la même fête deux fois : une fois en fonction du calendrier et une autre en fonction de l'événement astronomique, climatique ou agricole qui lui avait, dans un contexte en général religieux, donné naissance. En 46 av. J.-C., Jules César introduisit le calendrier Julien, à peu près semblable à notre calendrier grégorien. En 30 av. J.-C., le 1er Thot coïncidait avec le 29 août du calendrier julien : les Romains firent définitivement de ce jour le 1er jour de l'année, et on en revint à l'ancien calendrier civil, corrigé par l'addition, tous les 4 ans, d'un 6e épagomène. Les calendriers figurés à Edfou, Dendérah, etc..., révèlent que les Grecs avaient collaboré depuis longtemps à la régularisation de l'année sothiaque.

Eudoxe semble avoir collaboré à la tâche : cf. F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, 1966, p. 215 sq. et 275-278 — ce qui explique peut-être l'importance accordée par Platon, dans les *Lois* en particulier, au calendrier des fêtes égyptiennes. Hécatée d'Abdère et Manéthon avaient peut-être déjà procédé à quelques ajustements du calendrier sothiaque.

N. B. — Nous admettrons *a priori* que Plutarque cite les dates d'après le calendrier alexandrin (nom des mois en égyptien, début de l'année fixé au 29 août, 12 mois de 30 jours, 5 ou 6 épagomènes) et c'est sur cette base que nous les transposerons dans les termes du calendrier julien.

9. Repas sacrificiel plutôt que « sacramentel » : l'ennemi, dont on s'incorporait ainsi la force, devait être Seth, bien que le λόγος qui clôt le ch. 7 concerne la mer, où les Égyptiens, si l'on en croit Plutarque, n'allaient pas pêcher.

10. 363 F. Cf. *Notice*, p. 87.

11. Base de l'alimentation des pauvres, le poisson n'en était pas moins fort apprécié des gourmets, en Égypte comme en Grèce.

***Page* 183 :**

2. Cf. 364 A et *Moral.* 729 A-B. La présence du déterminant ἀλλοῖον devant περίττωμα plaide contre la conjecture de Wyttenbach, ἔκφυλον, qui ferait pléonasme. La leçon des manuscrits, ἐκ πυρός, est difficilement acceptable, malgré la caution d'Héraclite (D. K. 22 B 31 : πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα...), de Platon, *Lois* 903 E (cf. 363 E-364 A, 367 A-B) et d'un autre passage de Plutarque (*Moral.* 729 A sq.). Toute raison théologique mise à part, les Égyptiens redoutaient les dangers de la mer, et l'Égypte fut toujours un pays plus « africain » (moins africain toutefois qu'il n'est d'usage de le dire) que méditerranéen.

3. Cf. *Notice*, p. 67 sq.

4. Sur la place qu'occupait l'oignon dans la nourriture égyptienne cf. Hérodote, II, 125. Selon Diodore, I, 89, 4, certains Égyptiens n'en consommaient pas. Aucun auteur, cependant, ne fait écho à Plutarque. Mais Eisler (*O. L. Z.* 39 (1936), p. 720-726), qui identifie, avec de solides arguments, Dictys à Tammouz, « maître du filet » (l'avatar palestinien du dieu étant Adonis), explique le tabou en se référant à un hymne babylonien où il est dit que Tammouz « est au milieu des oignons, se rassasie d'oignons ». Sur la version giblite de la légende de Tammouz, cf. *infra*, 357 D sq. (on peut noter aussi que l'identification de Diane Dictynna avec Isis était fréquente et a pu très indirectement inspirer ce récit, dans lequel Dictys subit le même sort qu'Osiris).

5. Cf. *Moral.* 670 F ; Elien, *N. A.* X, 16, d'après Manéthon.

6. Un passage du *Livre des Morts* (ch. 80) précise que l'« œil d'Horus » est en danger le 15 (du mois lunaire) : l'éclipse ne peut avoir lieu qu'à la pleine lune. J. Hani, *La rel. ég.*, p. 369-370, situe cette cérémonie le 15 Pakhôn (10 mai).

7. Cf. 357 F-358 A.

8. Plutarque lui-même ne semble pas prendre à son compte cette étiologie, à laquelle il ne fera plus allusion. Dans les textes égyptiens, Seth apparaît souvent sous la forme d'un porc. Sur l'offrande sacri-

ficatoire du porc, cf. Hérodote, II, 47-48 et Manéthon (*Fr.* 81 Waddell), qui confirment l'affirmation de Plutarque. Selon une légende égyptienne, Seth, sous la forme d'un cochon noir, avalait périodiquement la lune, considérée comme l'œil d'Horus : cf. 373 C-373 E. D'autre part, cet incident de chasse peut être rattaché à l'épisode giblite de la quête d'Isis (ch. 15-16), fondé sans doute sur l'identification Osiris-Adonis (cf. *infra, ad. loc.*). Sur Osiris dieu lunaire, cf. *infra*, ch. 41-44.

Page 184 :

1. Texte incertain. La leçon ἔφασαν suggère soit deux séries de sources de dates différentes, soit, à l'intérieur des sources, une distinction entre l'Égypte des premières dynasties et l'Égypte contemporaine de Plutarque (noter en 353 E l'imparfait ἐγκαταστοιχειοῦτο, et cf. 379 B, 382 E).

2. Ménès, le premier roi de la Ire dynastie. Certains auteurs pensent qu'Horus et Seth furent, à l'époque proto-historique, rois respectivement de la Basse et de la Haute Égypte. Le passage du règne des « dieux » au règne des hommes pourrait expliquer les accusations portées contre Ménès (Diodore I, 45 confirme Plutarque sur ce point).

3. Tefnakht et Bocchoris, rois de la XXIVe dynastie (730-715), durent à leurs qualités personnelles, mais aussi à la lutte qu'ils soutinrent contre divers envahisseurs, une réputation de sagesse et de vaillance qui alla croissant lorsque l'indépendance de l'Égypte se trouva définitivement compromise.

4. Horemheb (XVIIIe dynastie) prit le pouvoir alors qu'il était chef des armées. Les rois des XXIe, XXIIe et XXIIIe dynasties furent dans plusieurs cas des dignitaires du clergé — qui, dans toute l'histoire du Nouvel-Empire, tint souvent en échec le pouvoir royal. Ce double mode de recrutement des rois fait penser à la *République* de Platon, qui connaissait l'importance du rôle politique du clergé en Égypte et condamne dans le *Politique* 290 D-E cette sacralisation du pouvoir, dans laquelle il voit un artifice théocratique : il en adoptera néanmoins certains aspects dans les *Lois*. Le *Busiris* d'Isocrate confirme que ces traditions politiques égyptiennes étaient bien connues des Grecs du ɪᴠe siècle (cf. notre *Mirage égyptien*, p. 237-266, 303-309 et 323 sq.).

5. « Ἀλήθεια » désigne, comme plus haut, la vérité philosophico-théologique ; le μῦθος est un λόγος fictif ; « λόγος », dans ce contexte, s'applique à l'expression nécessairement imparfaite d'une réalité philosophique ; le λόγος et le μῦθος « symboliques » trouvent l'un sa vérité, l'autre une vérité d'ordre supérieur grâce à l'exégèse qui en est faite ; l'un et l'autre expriment cette vérité soit indirectement (par réfraction), soit d'une façon imprécise (par transparence) ; sur le couple ἔμφασις/διάφασις, cf. par exemple *Moral.* 417 C ; sur l'ensemble de la phrase, cf. 352 B, 358 E-359 A.

6. Plutarque range sans doute dans la catégorie des sphinx toutes les figures mixtes, mi-animales, mi-humaines, qui abondaient dans la religion égyptienne (cf. J. G. Griffiths, p. 283). L'apparence des « androsphinx » (Hérodote, II, 175) fit qu'on les assimila au monstre poseur d'énigmes (qui était peut-être lui-même originaire d'Égypte) ;

en fait, ces lions à tête d'homme étaient simplement les gardiens des sanctuaires.

8. Neïth était, dans certaines traditions saïtes, considérée comme la créatrice asexuée (ce qui explique la fin de l'inscription), l'eau primordiale de laquelle tout procède. Isis, de son côté, le *De Iside* en témoigne, représente à l'occasion la Nature, créatrice du monde et du temps : cf. par exemple Apulée, *Metam.* XI, 5. On n'a relevé en Égypte d'autres auto-définitions divines que dans des contextes magiques ou dans des « scénarios » rituels, l'officiant annonçant la divinité dont il tenait le rôle (cf. la *Stèle de Metternich*, début : « Je suis Isis »).

Page 185 :

2. La tradition du « voyage d'étude » en Égypte qu'auraient accompli les grands penseurs de la Grèce remonte au moins à Hérodote (cf. notre *Mirage égyptien*, p. 158 sq.). Il est probable que Platon visita en effet la Vallée du Nil (voir, entre autres, l'article de K. Nawratil, Platon in Ägypten, *Z. Ph. F.* 28 (1974), p. 421-439). Le pythagorisme, par ailleurs, offre avec les doctrines égyptiennes des ressemblances troublantes, résumées par Hérodote, II, 81, mais il est possible également que l'orphico-pythagorisme ait servi aux Grecs résidant en Égypte pour satisfaire leur tendance naturelle au syncrétisme, liée elle-même à leur universalisme religieux. Sur le voyage d'Eudoxe en Égypte, cf. G. Méautis, *Rev. Philol.* 43 (1919), p. 21-35, F. von Bissing, *Forschungen und Fortschritte* 25 (1949), p. 225-230 et J. G. Griffiths, *Classical Quarterly* 15 (1965), p. 75-78. L'influence de l'Égypte sur la pensée grecque ne semble pas avoir été considérable, sauf peut-être en ce qui concerne le pythagorisme. Voir l'ouvrage nuancé de M. L. West, *Early Greek philosophy and the Orient*, 1971.

4. « Ne pas courir deux lièvres à la fois ».

5. « Ne pas vivre au jour le jour ».

6. Nous avons substitué φοίνια au texte de la tradition, φοίνικα, qui reste inexpliqué. La « plante sanglante » peut être la vigne (cf. 353 B-C et la note), et l'on sait que les Pythagoriciens proscrivaient la consommation du vin et toute effusion de sang. Voir nos remarques sur ce passage dans la *R. É. G.* 92 (1979), p. 100-101. On peut aussi songer, pour φυτεύειν, au sens de « trouver », « machiner » que ce mot a souvent chez Homère (*Il.* X, 134 ; *Od.* X, 178, etc...).

7. « Ne pas attiser les passions à l'intérieur de la cité » (?).

8. Cf. *infra*, 381 F. L'importance accordée par Plutarque à l'arithmologie pythagoricienne apparaît en particulier dans le traité *De E apud Delphos*. Sur Apollon et la monade, cf. *infra*, 381 F et Platon, *Cratyle* 405 C (Ἀπόλλων/ἁπλοῦς). Dans le *De E*, 20, 393 B, l'« étymologie » suggérée est « ἀ-πολύς ». C'est à la triade que Nicomaque de Gérasa assimile Artémis, la dyade symbolisant la féminité (cf. Ivan Gobry, *Pythagore*, 1973, p. 48). Sur l'hebdomade et le premier cube (l'ogdoade), cf. Philolaos, D. K. 44 A 12 et Platon, *Cratyle* 403 A. Les interprétations arithmologiques varient beaucoup d'un auteur à l'autre (cf. Y. Gobry, *loc. cit.*).

9. Graphie exacte, mais étymologie inexacte, fondée sur les mots égyptiens *ʿš3* (« nombreux ») et *irt* (« œil »).

Page 186 :

1. Cf. Diod. I, 48.

2. Détail comparable assorti d'un commentaire « démystificateur » chez Hérodote, II, 130-131.

3. Cf. 381 A et Elien, *N. A.* X, 15 ; Pline, *H. N.* XXX, 13 ; Porphyre, *De abst.* IV, 9, etc... Sur l'expression χώραν γενέσεως, cf. 373 F et 374 F. La boule d'excrément jour le rôle du « sperme femelle » : cf. 374 F et la note.

4. Mise en garde répétée en 358 E-F.

5. *République* 375 E.

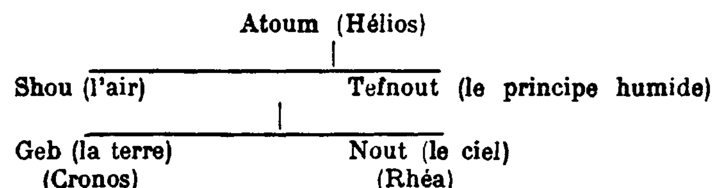
6. Hermès-Thot (cf. 358 D, 367 E, 373 B, 378 B) était, en tant que psychopompe, confondu avec Anubis (cf. 375 E), ordinairement représenté sous la forme d'un chacal. Sur Hermès philosophe, cf. 19, 358 D et 54, 373 B.

7. Selon un mythe hermopolitain, le soleil avait émergé de l'eau primordiale sur le calice d'un lotus. Horus-Harpocrate, appelé aussi Néfertoum, le soleil levant, était souvent représenté assis sur une fleur de lotus : il s'agit d'un symbole cosmogonique et non d'une allégorie physique (cf. 364 C-D et 377 C-D), *Moral.* 400 A et Jamblique, *De Myst.* VII, 2. Ici, l'interprétation de l'allégorie est fort simple : il s'agit, comme dans le *De Pythiae* 12, 400 A, du lever du soleil et non de la théorie de l'origine marine du feu et des astres (peut-être esquissée en 353 E si on accepte le texte des manuscrits, attribuée à Thalès en 364 D et aux Stoïciens en 367 E).

8. Le nom d'*Ochos* fut porté par Darius II (424-404) et Artaxerxès III (358-338). Il s'agit ici de ce dernier : cf. Plut., *Artax.* 30, 9 : « Ochos surpassa tous les souverains par sa cruauté et son goût du sang ». Outre le surnom de « poignard », Plutarque connaît le surnom d'« Ane » attribué à un des Ochos. Par ailleurs, c'est à Cambyse qu'il attribue, après Hérodote, II, 29, la meurtre d'un Apis (368 F). Elien tente, semble-t-il, de concilier ces versions quelque peu incohérentes (*N. A.* X, 28).

Page 187 :

2. Plutarque s'inspire de la théogonie héliopolitaine :



L'union d'Hélios et de Nout a pu être suggérée par des représentations où l'on voit le soleil entrer dans le corps de Nout sous la forme d'un disque ailé (cf. J. G. Griffiths, p. 292-293). Le rôle d'Hermès-Thot suggère un conflit entre la doctrine héliopolitaine et la doctrine hermopolitaine. Sa victoire sur la lune, qui implique un dédoublement assez déconcertant, Thot étant un dieu lunaire, peut être, comme le suggère J. G. Griffiths (p. 293-294), la description d'un coup du jeu *senet*, que Thot avait inventé (cf. Platon, *Phèdre* 274 D, qui donne comme équivalent grec à ce jeu πεττείας τε καὶ κυβείας). Une malédiction lancée par Hélios contre Geb figure dans le *Papyrus Harris* III, 7, 9. L'épisode où intervient Hermès peut être à la fois une étiologie de la création des épagomènes et un écho des conflits religieux qui marquent le passage d'un calendrier lunaire (année de 354 jours) à un calendrier solaire.

3. Sur les jours épagomènes, cf. p. 182, note 8.

4. Osiris naquit donc le 24 août.

5. Titulature traditionnelle d'Osiris. Le texte de cette annonciation figure sur une paroi du sanctuaire de Karnak (cf. E. Drioton, Les dédicaces de Ptolémée Evergète II sur le deuxième pylône de Karnak, *A. S. A. E.* 44 (1944), p. 111-162). Il s'agit d'un développement thébain de la légende d'Osiris, originaire, en réalité, du Delta.

6. Pamylès, qu'Hésychios, *s. v.*, désigne comme un Αἰγύπτιος θεὸς πριαπώδης (d'après Cratinos, *C. A. F.* II, 289, 2 : ὡς σφοδρῶς εἴσ' Αἰγυπτιώδεις, Σωχάρης, Παμύλης), est sans doute l'ancien dieu funéraire Sokaris, souvent associé à Osiris. L'origine de Παμύλης reste obscure (sans doute s'agit-il d'une épiclèse d'Osiris). Malgré le mot φαλληφόρια (qui est un hapax) et ce qu'écrit Plutarque en 365 B et en 371 F, rien ne permet d'affirmer que l'on portait le phallus en procession dans les fêtes osiriennes (cf. Hérodote, II, 48). Les Pamylies étaient célébrées, vraisemblablement, à l'occasion de l'anniversaire de la naissance d'Osiris (le 1er jour épagomène, soit le 25 août du calendrier julien).

7. *Arouéris* (ou *Haroéris*) est une transcription de l'égyptien *Ḥr Wr*, « Horus le Grand » (on a vu *supra*, p. 178, n. 4, que Plutarque confond souvent priorité et supériorité). A l'origine *Wr* peut avoir servi à désigner, sinon un dieu primordial, du moins le prototype de tous les dieux Horus (H. Kees, *Ä. Z.* 64, 104) ou à distinguer l'Horus du culte royal, incarné par le roi, et les autres aspects d'Horus, divinité céleste. Sur « Horus l'Ancien », cf. *infra*, 373 C.

9. Le culte d'Isis est originaire du Delta ; c'est au milieu des marais du Delta qu'elle éleva Horus (358 F). Par ailleurs, Plutarque n'associe pas Isis à l'eau ; en 365 F, l'étoile Sirius est dite « étoile d'Isis » parce qu' « elle attire l'eau » (ὑδραγωγὸν ὄντα) tout comme Isis attire à elle le principe humide, Osiris.

Page 188 :

2. Les sources égyptiennes n'attribuent à Nout qu'un seul époux. Le syncrétisme gréco-égyptien faisait de Zeus-Amon (ce dernier étant, depuis le Nouvel Empire, une divinité solaire) le père d'Osiris, Isis, Typhon, Apollon et Aphrodite (cf. Diod. I, 13) ; selon la doctrine héliopolitaine, les cinq dieux étaient tous les enfants de Geb-Cronos et Nout-Rhéa. Sur Osiris et le soleil, cf. 371 F sq. ; sur

Isis et Hermès, cf. *supra*, 352 A-C ; sur Typhon et Cronos, cf. 360 F, 363 E, 364 A.

3. En fait, il semble que cette règle concernait tous les épagomènes.

4. Cf. 375 B. Nephthys était souvent associée à Seth, mais les liens entre les deux divinités restèrent toujours assez lâches, et Isis et Nephthys participèrent ensemble aux funérailles d'Osiris.

5. La conception prématurée d'Horus l'Ancien explique son infirmité : c'est un avorton (373 C). Le fils posthume d'Osiris (358 D-E), identifié par Plutarque à Horus-Harpocrate (sur ce dernier, cf. 377 B, 378 B-C, etc...), est aussi infirme. Les deux divinités sont distinctes, chez Plutarque, de l'enfant qu'Osiris eut d'Isis pendant son règne, et dont la conception n'est mentionnée nulle part. Plutarque a voulu attribuer à celui-ci la puissance des divinités cosmiques portant le nom d'Horus, que les théologiens d'Hermopolis avaient fini par intégrer à la légende osirienne. C'est en fait Horus-Arouéris, dieu céleste, qui fut originellement l'adversaire de Seth (372 B, 373 E, 374 B) : il fut confondu sur ce point avec Horus-Harsiésis (« fils d'Isis »), que J. G. Griffiths (p. 59) croit reconnaître dans l'Arouéris de la p. 355 F et qu'on retrouve à la p. 372 C, et on ne relève, dans les représentations de ces combats, aucun détail qui ait pu le faire considérer comme un avorton. Enfin, il importe de noter que l'introduction d'Horus dans le mythe osirien est due à l'introduction du culte royal funéraire dans celui d'Osiris : Horus est le roi vivant, Osiris le roi mort. Cette contamination peut être due au fait qu'Horus était considéré à l'origine comme le frère de Seth.

6. Osiris conquérant et civilisateur est issu de l'*Interpretatio Graeca*, encore que l'Osiris originel, dieu des morts, fût devenu peu à peu un dieu de la fertilité, ce qui permit son identification avec Dionysos et, parallèlement, celle d'Isis à Déméter (Hérodote, II, 42, 144, 156) ; l'analyse des causes et des conséquences de cette identification constitue l'essentiel de l'architecture du *De Iside* : voir *Notice*, p. 53-54). La plupart des actes civilisateurs attribués ici à Osiris sont, dans la religion grecque, le fait de Déméter et de Triptolème (sur les détails qui rapprochent celui-ci d'Osiris civilisateur, cf. G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 1961, p. 21). La double identification Osiris-Dionysos et Isis-Déméter a, bien entendu, joué un rôle dans la constitution des Mystères d'Isis et explique en grande partie les aspects mystériques du *De Iside*. L'exploitation par les Ptolémées des conquêtes d'Alexandre en liaison avec le culte de Dionysos confirme le rôle de civilisateur du monde attribué à Osiris (cf. P. Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, I, 1970 et II, 1978) ; cependant cet aspect même n'était pas inconnu en Grèce au IVe siècle, comme en témoigne le *Busiris* d'Isocrate. Enfin, il est possible qu'Osiris ait été réellement un roi d'Égypte, unificateur du pays, et soit mort dans des circonstances dramatiques (cf. J. Vandier, p. 44-46). Diodore donne des mythes osiriens une interprétation résolument évhémériste (I, 14-15, 16-20, 22-27). Sur l'heurématologie égyptienne et le rôle d'Osiris, cf. le *Pap. Chester Beatty*, I, XIV, 2 : « C'est moi (Osiris) qui ai fait le blé et l'orge pour nourrir les dieux, ainsi que tous les êtres vivants après les dieux » et l'*Hymne à Osiris* du Louvre. Dans le conte hiéroglyphique relatant les *Aventures d'Horus et de Seth*, la découverte du blé et de l'agriculture est attribuée à Osiris seul. Celui-ci « était, dès la plus haute antiquité, identifié avec le grain de blé, sous le nom de Népri » (G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, 1949, p. 200, note 93). Sur Isis législatrice (*Thesmophore*), cf. Diod. I, 14. Selon les sources égyptiennes, Isis et Osiris n'avaient exercé qu'en Égypte leur action civilisatrice.

7. Dans les textes égyptiens, Isis porte parfois le titre de « vizir ». La tradition gréco-latine lui attribuait un rôle civilisateur qui en vint, à mesure que son culte se répandait, à éclipser même celui d'Osiris (Diodore I, 27 donne du règne d'Isis et d'Osiris une version résolument matriarcale). Pour certains (B. A. van Groningen, *De papyro Oxyrrynchita 1380*, 1921) le fait qu'Isis ait survécu à Osiris explique que le grand public, incapable de donner un sens allégorique à cette mort d'Osiris, ait consacré ses dévotions de plus en plus exclusivement à Isis.

8. Sur Asô, cf. 366 C ; le nom lui-même reste inexpliqué. Quant au complot tramé par Seth, Plutarque n'en donne pas le motif : l'absence prolongée d'un roi expliquait sans doute suffisamment, aux yeux des Grecs, que son pouvoir fût menacé ; mais il peut s'agir aussi de la vengeance d'un mari bafoué (cf. 365 E, 366 B).

9. Détail sans doute suggéré à l'imagination grecque par les ornements et l'allure anthropomorphe des sarcophages égyptiens.

***Page* 189 :**

2. Selon la plupart des sources égyptiennes, Osiris mourut à Nedit, près d'Abydos, en Haute-Égypte. Mais sa légende est originaire du Delta et la branche tanitique (située à l'est du Delta) faisait partie du domaine de Seth.

3. Le 13 novembre. Plutarque semble avoir tiré la date de la mort d'Osiris de sources différentes — se référant peut-être à des calendriers différents : cf. 366 D-E, 367 E. D'autre part, le deuil d'Osiris n'était pas célébré partout à la même date : cf. *infra*, 366 C sq. et les notes.

4. Cf. 367 F-368 A.

5. Élément dionysiaque (les Pans et les Satyres étaient les compagnons de Dionysos) introduit d'une façon curieusement abrupte dans le mythe osirien et évoquant irrésistiblement l'épisode romantique de la mort du « grand Pan » (*De defectu orac.* 419 A sq.). Il se peut que Plutarque (malgré 357 F et 366 A : cf. Hérodote, II, 156) ait confondu Chemmis (Akhmin) de Haute-Égypte, proche d'ailleurs de Coptos (cf. *infra*) et domaine du dieu ithyphallique Min identifié à Pan, avec l'île homonyme du Delta où, selon certains auteurs, Isis avait accouché d'Horus (cf. Hérodote, II, 156). Sur les rapports du culte osirien et du sanctuaire thébain, cf. *supra*, 355 E : l'annonce de la naissance d'Osiris par une voix anonyme évoque tout particulièrement l'annonce de la mort du « grand Pan ».

6. Le culte d'Isis était prédominant à Coptos depuis le Nouvel Empire et les *Textes des Pyramides* attestent qu'Isis coupa une boucle

de ses cheveux en signe de deuil. Mais tout l'épisode dérive vraisemblablement de l' « étymologie » proposée ici (κόπτω peut signifier « faire l'ablation de » et κόπτομαι « se frapper la poitrine en signe de deuil »). La manifestation du deuil attribuée à Isis est grecque, et non égyptienne : cf. Hérodote, II, 36.

7. Les errances d'Isis constituent un des grands thèmes de la littérature égyptienne de toutes les époques.

Page **190** :

2. L'épisode semble déplacé ici ; de même, Plutarque nous apprend bien tardivement (357 F) ce qu'il est advenu d'Horus pendant ces recherches. Il semble qu'il y ait eu contamination entre la légende d'Horus, celle d'Anubis et celle d'Osiris (Anubis remplace souvent Horus dans les effigies et le culte de la triade divine tout autour de la Méditerranée). Selon Minucius Felix, *Octav.* 27, ce serait Horus qu'Isis aurait retrouvé grâce au dieu-chien Anubis. Chez Diodore, I, 87, 3, c'est dans sa recherche d'Osiris qu'Isis aurait été guidée par des chiens, et les processions du culte isiaque étaient précédées par un *anuboforus* (fidèle portant le masque d'Anubis). L'adultère de Nephthys avec Osiris (cf. 366 B-C, 368 E, 375 B) a peut-être été introduit très tôt dans la religion osirienne (cf. K. Sethe, *Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen*, p. 45). Pour certains, il explique l'hostilité de Seth qui, dans certaines versions de la légende, émascule Osiris : cf. 358 B. Mais J. G. Griffiths pense, avec quelque apparence de raison si on se refuse à historiciser le mythe (p. 316), que l'hostilité originelle fut celle d'Horus et de Seth, Osiris n'y étant impliqué que parce que chaque roi mort (comme du reste tous les morts) devenait un Osiris, le roi vivant étant l'incarnation d'Horus (ainsi se trouve expliquée du même coup la filiation Osiris-Horus). L'épisode de la naissance d'Anubis a pu être introduit dans le mythe osirien pour justifier la haine de Seth, même si, dans le détail, il se présente comme un doublet de la Quête du corps d'Osiris.

D'après Sethe (*Der dramatische Ramesseum papyrus*, col. 39), Isis aurait découvert les rapports d'Osiris et de Nephthys parce que celle-ci était restée imprégnée de l'odeur aromatique du dieu.

4. Le voyage du cadavre d'Osiris à Byblos n'est attesté clairement que par des sources tardives, bien que certains textes très anciens soient invoqués par J. Hani, *La rel. ég.*, p. 68. Mais l'assimilation d'Osiris à Adonis ne fait pas de doute.

5. L'identification de l'érica au cèdre, tentée par K. Sethe (*Z. Ä. S.* 45 (1908), 11 sq.), ou au sycomore est peu convaincante : le caractère miraculeux de la croissance de l'érica implique qu'il s'agit d'un petit arbre, d'un arbuste (tamaris? bruyère? acacia?), d'un sapin, arbre osirien par excellence? L'érection du pilier Djed à Busiris, antique cérémonie qui symbolisait la résurrection d'Osiris, peut expliquer, sinon l'épisode giblite, du moins le rôle de l'arbre dans la version de la légende rapportée par Plutarque. Le culte de l'arbre jouait également un grand rôle dans les religions minoenne, babylonienne et phénicienne de la Grande Mère, dont on reconnaît l'influence dans l'exégèse du *De Iside* (cf. *Notice*, p. 153 sq.).

6. Cf. *Hymne homérique à Déméter*, v. 98 sq. : ce détail est étiologique dans le λόγος éleusinien (cf. G. E. Mylonas, *Eleusis*..., p. 46, 47, 150), il peut l'être dans le λόγος giblite (on a découvert à Byblos, près du temple d'Isis-Hathor, un puits où les femmes de la ville venaient s'alimenter en eau).

7. Les filles de Célée et de Métanire jouent le même rôle que les servantes dans l'*Hymne*, v. 105 sq. et les détails de toilette qui suivent restent dans le ton du poème homérique (v. 231, 237-238) et rappellent de très près l'*Iliade* XIV, v. 162 sq., ce qui confirme que l'élaboration du récit est le fait d'un Grec. On notera cependant qu'Isis-Déméter était souvent représentée avec une coiffure très apprêtée (cf. Furtwängler, *Die Antike Gemmen*, pl. XXVI, 11). Plutarque (ou sa source), tout en prêtant à la déesse comme l'auteur de l'*Hymne* l'humilité de mise et de maintien qu'exigent son deuil et son anonymat, a pu transposer ce détail iconographique.

8. Cf. *Hymne à Déméter*, v. 237-238.

Page **191** :

2. Identifié en général au grand dieu phénicien Melkarth. Mais I. Lévy (*R. A.* (juillet-décembre 1904), p. 385-399) et J. Hani, *La rel. ég.*, p. 77 sq. proposent une autre interprétation : il s'agirait de Malk-Addir, le maître de l'Hadès phénicien. Isis-Hathor-Astarté (sur ces identifications, voir la *Notice*, p. 149) serait descendue chercher Osiris-Adonis chez les morts. Cette hypothèse a le mérite de donner un rôle à Astarté et d'expliquer comment la quête de l'Isis phénicienne a pu s'intégrer au mythe égyptien (cf. J. Hani, *La rel. ég.*, p. 77-79 et notre *Notice*, p. 153 sq.). Selon F. Durand, *Le culte d'Isis*, III, p. 131, l'épisode giblite a pu être imaginé à Byblos.

4. Rappel du thème de l'allaitement de l'enfant royal par Isis et peut-être du geste d'Horus-Harpocrate qu'on représentait portant un doigt à sa bouche (cf. 378 C). En Égypte, le geste d'Isis était un rite d'adoption.

5. Cf. *Hymne à Déméter*, 239 sq. et C. Picard, Les bûchers sacrés d'Éleusis (*R. H. R.*, 1933, I, p. 150 sq.). Ce rite d'immortalisation n'a probablement rien d'égyptien, mais il contribue à rapprocher la religion isiaque du cérémonial d'Éleusis.

6. L'hirondelle, oiseau plaintif, est rapprochée à bon escient d'Isis-Astarté, qui est, comme on l'a dit, une *Venus lugens*. D'autres textes font figurer l'hirondelle dans la religion isiaque (*Calendrier d'Edfou*, éd. Brugsch, p. 4 ; Minucius Felix, *Octav.* 22, 2, etc...). Mais l'hirondelle peut avoir représenté l'âme d'Osiris dans quelque version plus purement égyptienne de la légende (cf. G. Roeder, *Urk.* 111, 20).

7. Cette information précise sur un point la valeur étiologique de l'épisode giblite et semble indiquer qu'il se rattache plutôt au culte d'Isis-Astarté qu'à celui d'Osiris. On sait par Lucien, *De Dea Syria*, 6, qu'il existait au IIe siècle à Byblos « un grand temple de l'Aphrodite de Byblos où se célébraient aussi les rites secrets du culte d'Adonis » (voir cependant notre *Notice*, p. 154 et note 2). Contrairement à ce qui se passe dans l'*Hymne à Déméter*, l'épiphanie

d'Isis n'est pas suivie de rites de fondation, ce qui confirme que le culte d'Isis (ou la légende concernant ce culte) est venu se greffer sur un culte déjà existant.

8. Le grand cri de deuil d'Isis est mentionné dans des textes égyptiens d'époques très différentes. La mort de l'enfant royal est la contrepartie des combats et des luttes que Déméter prédit aux habitants d'Éleusis (*Hymne*, v. 265-267). Dans toutes les religions, il est dangereux d'obliger un dieu à se manifester comme tel.

9. Sans doute l'Ouadi Fédar, qui coule encore au sud de Byblos (cf. P. Montet, *Syria*, t. IV, 1923).

10. Isis en quête d'Osiris est représentée seule dans sa barque. Mais à Nedit le deuil est célébré par Isis et Nephthys. Ainsi modifié, et compte tenu de la sobriété du ton, le récit gagne en pathétique.

11. Ces deux morts subites peuvent s'expliquer par la synthèse de deux versions distinctes. Mais J. Hani (*La rel. ég.*, p. 80-83) suggère, non sans vraisemblance, que c'est en fait à la conception posthume d'Horus (Horus-Harpocrate selon Plutarque, 358 E) que l'enfant a assisté. La scène d'hiérogamie pré-époptique d'Éleusis avait lieu dans l'obscurité. Sur l'ensemble de ce récit, voir Diodore, I, 21.

Page 192 :

2. *Dictys* serait donc le nom grec correspondant à *Manéros*.

3. L'auteur du *De Fluv.* 11 situe en Thrace la mort (par noyade) d'un Palestinos. La ville de Péluse, bien que située dans la région orientale du Delta, ne faisait pas partie du domaine de Seth. On y fêtait un démon qui, pour conjurer une sécheresse catastrophique, avait provoqué la crue du Nil en se jetant dans le fleuve. Il peut s'agir d'un doublet, lié à une étiologie locale, de la mort d'Osiris (cf. Diod. I, 57, 6, où Sesoôsis représente sûrement Osiris).

4. Hérodote (II, 79) identifie Manéros à Linos et en fait le fils du roi Ménès. On trouve les mêmes renseignements dans plusieurs sources grecques. Seul Plutarque fait de Manéros le fils de la reine de Byblos. Le rapprochement établi par Eisler (cf. *supra*, p. 183, n. 4) entre Dictys et Tammouz, amant d'Astarté, éclaire celui qu'établissent Plutarque ou ses sources entre Manéros et Linos, car ce dernier était considéré à Argos comme l'amant de Rhéa-Cybèle. « Chez Plutarque, Dictys-Manéros est le fils d'Astarté et non son amant, mais c'est là une variante bien connue » (J. Hani, *La rel. ég.*, p. 86). L'épisode rattaché à Dictys-Manéros serait donc un doublet de la mort d'Osiris rendu possible par l'identification d'Isis à Astarté. La mort par noyade y aurait été introduite par analogie avec le mythe osirien. Le Linos argien était berger et le Linos thébain musicien ; d'autre part, en Phénicie et à Chypre, on célébrait après la moisson une fête de deuil en l'honneur d'Adonis : le chant appelé « Manéros » peut avoir été en Égypte un thrène exécuté après les moissons.

Aucune étymologie égyptienne ne peut être invoquée à l'appui de l'un quelconque des éléments de cette thèse. Au contraire, en tant qu'interpellatif, *Manéros* peut être rapproché d'expressions égyp-

tiennes du genre de *mn rn. k* : « que ton nom demeure » (Mariette, *Le Sérapeum de Memphis*, I, 125).

5. En fait, c'est un convive « surnuméraire », comme l'indique le préverbe ἐπι-.

6. Cf. Hérodote, II, 78 et Plutarque, *Banquet des sept Sages*, 2. Il s'agit d'un thème d'incitation mélancolique à la jouissance, qu'on retrouve dans divers chants dits « des harpistes » : cf. M. Lichtheim, The Songs of the Harpers, *J. N. E. S.* 4 (1945), 178 sq., 192 sq. Mais la légende d'Osiris, roi des morts, était toujours à l'arrière-plan de ces méditations.

7. Le mythe central a été interrompu par la quête d'Anubis et l'épisode giblite. Il s'agit de morceaux rapportés, et la cohérence du récit en souffre : la naissance d'Horus est annoncée rétrospectivement et comme par parenthèse, et on va assister à une deuxième mort d'Osiris. L'enfant élevé à Bouto, ville natale d'Isis, est Horus-Harsiésis (fils d'Isis), dont la personnalité était liée à la théologie royale : le roi défunt devenant Osiris, Horus (incarné par le pharaon régnant) devenait de son côté fils d'Osiris et d'Isis. Les anomalies du récit de Plutarque sur ce point s'expliquent donc non seulement par la contamination de plusieurs versions de la légende osirienne, mais par la complexité même de la personnalité d'Horus (voir aussi notre *Notice*, p. 154-156).

8. Cf. 354 A, 368 A. La pratique du démembrement de la victime sacrifiée était commune en Égypte (cf. en Grèce les rites de l'omophagie et la pratique du μασχαλισμός). Le nombre des parties du corps démembré d'Osiris variait selon le nombre des lieux de culte (qui prétendaient tous posséder une relique du dieu) et le démembrement lui-même devint du même coup étiologique (cf. *infra*).

Ce doublet de la mort d'Osiris fait penser à la mort d'Adonis (tué par un *sanglier*), cf. *supra*, p. 154, note 3. Il est attesté dans les *Textes des Pyramides* (mais dans cette version il a lieu juste après l'assassinat) et on peut remarquer avec J. Hani, *La rel. ég.*, p. 92-93, que Plutarque ne s'attarde pas sur les moyens utilisés par Isis pour restituer à Osiris son intégrité physique : mais il s'agissait là de pratiques magiques, et Plutarque s'intéresse surtout à la valeur allégorique de l'épisode (cf. 351 F συνάγει καὶ συντίθησι).

9. Cette quête et l'émersion des morceaux du cadavre était mimées chaque jour par les prêtres au cours du rituel du matin.

10. C'était en effet sur des barques de papyrus en forme de gondoles que les Égyptiens parcouraient les marais et les voies d'eau du Delta pour pêcher. Mais « βᾶρις » peut désigner aussi un bateau de haute mer : c'est en ce sens que les Grecs connaissaient le mot (Eschyle, *Suppl.*, v. 873 ; Hérodote, II, 41, 96, 179, etc...). Le rôle de protectrice des marins fut usurpé à Amon par l'Isis εὔπλοια de l'époque hellénistique. La quête d'Isis dans sa barque était représentée par le rituel du *navigium Isidis* (cf. Apulée, *Métam.* XI, 17). Elle inspira une iconographie très abondante. Les *Lettres patentes...* rédigées en 1811 par Napoléon I[er] décrivent ainsi les armoiries de Paris : « De gueules, au vaisseau antique, la proue chargée d'une

figure d'Isis, assise... » (cf. J. Baltrušaïtis, *La quête d'Isis*, 1967, p. 67).

Le dieu crocodile Sobek, dont le culte était florissant dans tout le Delta, était parfois considéré comme un allié de Seth, mais le plus souvent comme un dieu bienfaisant, protecteur des malheureux : certains documents figurés semblent indiquer qu'il aida Isis à mener à bien ses recherches.

11. Cf. 359 A sq., 365 A. Chaque nome, on l'a vu, possédait un ou plusieurs membres d'Osiris, la « même » relique étant parfois conservée en plusieurs endroits. Plutarque ne prend à son compte aucune des versions qu'il reproduit : pour lui la multiplicité des tombeaux d'Osiris ne trouvera sa véritable explication que dans la partie proprement philosophique de l'exégèse (par exemple en 375 C : συνίστησι, thème annoncé dans le prologue : 351 F).

***Page* 193 :**

1. Cf. I, 21 et I, 85 ; Strabon, XVII, 803.

2. Cf. 365 C et Diod. I, 22, 6-7. Ce détail n'est pas conforme aux sources égyptiennes (sinon en ce qu'il rappelle qu'Osiris était mort noyé dans le Nil). Peut-être s'agit-il d'une étiologie d'origine grecque. Hérodote (II, 48) commente en ces termes l'ostension d'effigies ithyphalliques de Dionysos-Osiris : « Pourquoi les statuettes ont-elles un membre disproportionné et ne remuent-elles que cette partie du corps, il y a là-dessus une légende sacrée qui se raconte ». Cette légende concerne sans doute la procréation posthume d'Horus (358 D), mais elle peut aussi suggérer que le phallus du dieu est, en quelque sorte, une pièce rapportée, œuvre d'Isis la magicienne : cf. la fin du ch. 18 et 371 F.

4. Cf. Diod. I, 88. Plutarque ne semble pas faire ici allusion à la résurrection d'Osiris. Elle n'est évoquée en Égypte que dans des textes tardifs, et attribuée à Nout, Thot ou Anubis. Mais les *Textes des Pyramides* montrent Osiris applaudissant aux exploits de son fils. Plutarque insiste peu sur le « retour » d'Osiris, imaginé cependant par les Grecs selon J. Hani (*La rel. ég.*, p. 96), et sur le combat d'Horus contre Seth. Pour lui, ce n'est pas exactement à une victoire sur la mort que s'attache la gloire d'Osiris, mais à l'identification du royaume des morts au domaine de l'Intelligible (ch. 78).

5. J. G. Griffiths (p. 344-345) donne, dans ce contexte, à τιμωρεῖν le sens de ἐπαμύνειν. Quoi qu'il en soit, il importe de souligner l'importance accordée par les Égyptiens à la famille, qu'il s'agisse du lien filial ou du lien congugal. Sur ce point, la Grèce hellénistique et romaine est beaucoup plus proche de l'Égypte que la Grèce classique et cela explique en partie la rapide expansion de la religion isiaque dans tout le bassin méditerranéen.

6. Certains documents de basse époque représentent Horus combattant à cheval, et non sur un char comme c'était la coutume à l'époque du Nouvel Empire. L'apologue a d'ailleurs une allure grecque et certains passages de la vie d'Alexandre, infatigable cavalier, ont pu influencer la littérature et l'art égyptiens.

7. L'hippopotame femelle symbolisait la fécondité : c'était une

divinité bienfaisante, adorée sous le nom de Thouéris ; l'hippopotame mâle était au contraire un animal typhonien (371 C-D). L'épisode du ralliement de Thouéris exprime sans doute cette ambivalence.

8. Sur le rôle du serpent dans la légende et l'iconographie de Seth, cf. 365 D, 371 C-D. On notera aussi que les effigies de Thouéris sont souvent pourvues d'un talisman de protection présentant la forme d'un brin de corde replié et noué.

9. Les épisodes du combat figurent dans le *Pap. Sallier* IV et dans le *Pap. Chester Beatty* I, publié en français sous le titre : *Les aventures d'Horus et de Seth* par G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 178-203. Dans ce dernier texte, la lutte entre Horus et Seth connaît de multiples rebondissements et se termine à l'amiable. Le « Maître universel », divinité solaire qui représente à la fois Atoum et Rê-Harakhty, s'y montre favorable à Seth et, après sa défaite, « le prend pour qu'il demeure avec lui... comme un fils ». Le scepticisme et l'irrespect qui imprègnent ce récit ont pu suggérer aux Grecs que les Égyptiens, tout en privilégiant Horus, ne concevaient pas que Seth pût être complètement et définitivement éliminé. Plutarque y trouvera des arguments en faveur de son interprétation « dualiste ».

10. Isis a eu pitié de son frère utérin (cette pitié se manifeste toutefois différemment dans *Les Aventures d'Horus et de Seth*, 9, 2). Plusieurs textes égyptiens contiennent cet épisode.

***Page* 194 :**

1. Version édulcorée de la décollation d'Isis par Horus. Cf. *Les Aventures*... 9 et 10, dont l'auteur ajoute qu'à la suite de cette décollation Isis se transforma en une statue de silex acéphale (même version dans le *Pap. Sallier*). Il s'agit sans doute, comme le pensent A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 106, n. 1 et G. Lefebvre, p. 194, n. 71, d'une étiologie ayant pour point de départ quelque roche naturelle ressemblant vaguement à une Isis sans tête. Plutarque y a ajouté une étiologie qui se trouve, dans le même contexte, dans le *Pap. Sallier* et concerne la représentation d'Isis-Hathor sous la forme d'une femme à tête de vache.

2. Les nombreux récits de ce jugement (ou de ces jugements, si on adopte la version des *Aventures*...) fournis par les sources égyptiennes montrent en effet que le différend concernait la succession d'Osiris. Dans *Les Aventures*..., 1. Seth allègue en sa faveur qu'il est le frère aîné d'Horus (une très ancienne légende, où Horus était encore considéré comme une divinité céleste, et non comme le fils d'Isis et d'Osiris, faisait d'Horus et de Seth des frères rivaux). 2. Le Maître universel dit à Horus : « Tu es faible de tes membres et la fonction (royale) est trop lourde pour un gamin comme toi ». Cette faiblesse est liée, dans le contexte égyptien, uniquement à la jeunesse d'Horus.

3. Cf. 358 B et 377 B-C. Cet épisode est attesté par les textes égyptiens. La place que lui affecte Plutarque dans son récit et la brièveté de la mention ne manquent pas d'étonner : une conception posthume pourrait en effet justifier l'accusation en naissance illégitime intentée

par Seth à son rival. *L'Interpretatio Graeca* refusant l'idée qu'on pût adorer un dieu-enfant s'était sans doute déjà employée à distinguer « Horus fils d'Isis » (Harsiésis) et « Horus enfant » (Harpocrate) : tel est en effet le sens de l'égyptien *Ḥr. p3 ẖrd.* De fait le jeune Horus était déjà représenté dans les *Textes des Pyramides* comme un enfant *assis*, tétant son doigt (l'épisode giblite donnait une étiologie liée à cette dernière particularité : cf. *supra*) ; la plupart des écrivains classiques, que Plutarque semble suivre en 378 B-C, y voyaient une invitation au silence. Plutarque se conforme donc ici à des interprétations déjà anciennes, et avec les mêmes scrupules. De plus, la prétendue faiblesse ou déformation pathologique des membres inférieurs d'Arouéris et d'Harpocrate, dès lors qu'elle ne concerne plus le dieu Horus, joue le rôle d'un symbole qui enrichit l'interprétation cosmologique et théologique du mythe (373 B-C, 378 B-C) ; cette exégèse éprise d'abstraction n'épargne pas même Harsiésis, toute filiation à partir de l'Intelligible impliquant un abâtardissement (373 B).

4. Cf. *De an. procr.* 27 et *De libid. et aegritud.* : l'épisode auquel Plutarque fait ici allusion n'est pas explicable dans et par le contexte du *De Iside.* Les deux autres allusions figurant dans les *Moralia* montrent que Plutarque fait allusion ici à un épisode connu par le *Pap. Jumilhac* : cf. *De an. procr.* 27 et *De libid. et aegr.* 6 : Anty, dieu faucon du XII[e] nome, identifié avec Horus, avait commis un crime dans un temple d'Hathor et il fut dépecé en exécution de la sentence de Rê et de l'Ennéade (héliopolitaine) : cf. J. Hani, *R. É. G.* 76 (1963), p. 111-120.

6. παθῶν est à rapprocher de παθήματα (25, 360 D). Dans les deux cas, l'idée de passivité domine : il s'agit d' « aventures » ou de « passions » (G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, p. 1 et 66, propose successivement les deux traductions). Cette passivité indique que, contrairement à ce qui se passe généralement dans un tel contexte, les héros du mythe osirien apparaissent d'emblée différents des dieux de la mythologie traditionnelle.

Or, selon une tradition qu'on retrouve chez Origène, mais qui peut avoir été celle des exégètes païens, c'est l'ἄλογον et l'ἀδύνατον, l'absurdité et l'impossibilité (l'une et l'autre étant d'ai leurs les deux faces de la même déraison) qui montrent la nécessité de donner au texte qui en est porteur une interprétation allégorique (cf. J. Pépin, A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique : l'absurdité, signe de l'allégorie, *Studia Patristica* I, 1957, p. 395-413). Selon la conception que Plutarque se fait du divin, Osiris n'a pas pu « pâtir », et la tradition qui lui attribue des lieux de sépulture est donc doublement absurde.

7. Passage d'interprétation difficile, bien que le sens général ne fasse pas de doute. Le mythe osirien n'est pas une fiction : il reflète, dans et par une *multiplicité* d'objets et de faits sensibles authentiques et *effectifs*, un λόγος *objectivement* vrai (cf. 374 E). Mais ce λόγος n'oriente notre esprit (sur cette expression, cf. Platon, *Rép.* 393 A) vers la Vérité suprême qu'indirectement et par détours ; de même, dans le phénomène de l'arc-en-ciel, le rayon visuel issu de l'œil du spectateur n'atteint le soleil que par réfraction, ce qui a pour conséquence de diaprer l'image du soleil et de faire croire aux esprits naïfs que celui-ci est situé dans le nuage qui l'occulte (cf. *De Pyth. Orac.* 409 C, *Erôticos* 765 E-F). Le mythe peut donc induire en erreur, mais s'il est bien interprété, il « réfracte » notre pensée vers les formes les plus hautes de la Vérité. (Voir nos *Études* (II), *R. É. G.* 92 (1979), p. 99-112.)

Page 195 :

1. En général, la lumière allait décroissant depuis les propylées et les salles hypostyles jusqu'à la pénombre du *naos.* Le mot δρόμοι peut désigner plus particulièrement les déambulatoires des temples de basse époque ou l'avenue extérieure qui menait au pylône. Les rites liés à la vie quotidienne du dieu assurée par les prêtres — l'habillage entre autres — étaient célébrés dans des salles inaccessibles aux profanes, dissimulées et souvent souterraines, surtout à l'époque ptolémaïque. Dans certains cas, et en particulier dans les temples des dieux « de l'Occident » (dieux des morts), les cryptes des temples représentaient le monde souterrain (cf. S. Morenz, *La rel. ég.*, p. 120 sq. et *passim*).

2. This (ou Thinis), située non loin d'Abydos, fut la capitale des deux premières dynasties. La phrase de Plutarque contient un élément d'étymologie : Θίν/ἀληθινός dont on peut se contenter, compte tenu des habitudes de l'auteur en la matière. Mais on pourrait reconstituer la source grecque originelle de la manière suivante : ὡς οὐδεμιᾶς πόλεως ἀλλ' ἢ Θινὸς ἐχούσης, κ. τ. λ.

Le *Pap. Demot. Mag. Lond.* Leid, 21, 2 apporte confirmation : (Osiris..., dont la tête est à This...»). Par ailleurs, le site de This, quoique localisé approximativement, n'a pas été retrouvé.

5. *Mn-nfr*, forme abrégée de *Men-nfr-Ppi* (« la beauté de Pépi demeure ») peut suffire à justifier la traduction « le hâvre des bons », mais ce sens serait plus exactement rendu par *mnἰwt nfrw*. La seconde étymologie repose sur *mn.w nfr*, l'épithète « nfr » (« bon ») servant à désigner Osiris (cf. 367 F). Il est d'ailleurs possible que la seconde traduction proposée ne soit qu'une interprétation de la première.

6. Le δέ qui précède πρὸς Φιλαῖς νησῖδα semble établir une opposition entre l'*Abaton* et Memphis. Cette opposition confirmerait la première étymologie étudiée plus haut et s'étendrait peut-être aussi à Abydos : l'*Abaton* ne contient qu'une seule tombe et est, sauf exception, inabordable.

7. Sur l'îlot de Bigeh, décrit dans les lignes qui précèdent, voir Junker, *Das Götterdekret über das Abaton.* Les mots qui introduisent la description et donnent l'identité du site ont été déformés, mais les corrections proposées par les éditions aldine et de Bâle nous semblent inattaquables. Les auteurs classiques font souvent allusion à l'*Abaton* : Callimaque, *Fr.* 561 Schneider ; Strabon, XVII, 803 ; Diod. I, 22 ; Lucain, *Phars.* X, 323-326, etc... Le décret d'Hadrien étudié par Junker instituait un rituel quotidien sur l'îlot, rituel assuré par les prêtres de Philae et consistant en offrandes de lait. La musique et le chant en étaient exclus ; la chasse et la pêche

étaient interdites aux alentours du sanctuaire ; Plutarque fait allusion à une cérémonie funéraire annuelle (ἐνὶ χαιρῷ) : elle commençait le 27 du mois de Khoiak et durait dix jours (23 décembre-2 janvier). L'arbre μηθίς (ou μηθίδης) qui ombrageait la tombe, et où le *bꜣ* d'Osiris était censé demeurer, n'a pas été identifié. Mais son nom correspond à l'égyptien mnꜣ, employé dans les textes se référant au décret d'Hadrien.

8. *Fr.* 291 Lasserre.

9. *Busiris* dérive de *Pr-Wsir* (« Maison d'Osiris »). Le culte d'Osiris semble y avoir été célébré plus tard qu'à Abydos, mais il s'y développa considérablement à basse époque (cf. Hérodote, II, 61). Les Grecs imaginèrent sous le nom de Busiris un pharaon-type qui fut d'abord exécré pour sa xénophobie, puis « réhabilité » par Hérodote et Isocrate (cf. *Le mirage égyptien*, p. 237 sq. et *passim*).

10. Il y avait deux villes appelées Taphosiris ou Taposiris (ce qui infirme peut-être l'étymologie proposée par Plutarque), situées toutes deux dans le Delta. Plutarque aime à souligner la perplexité d'Eudoxe devant les contradiction des traditions égyptiennes et du syncrétisme gréco-égyptien : cf. 377 A.

11. Cf. Firmicus Maternus, *De err.*, 27, 1-2 : « Aux fêtes d'Isis, on abat un tronc de pin et on le creuse au milieu. On y place une image d'Osiris faite de semences de blé ».

12. Plutarque passe sans transition des données qui concernent le démembrement d'Osiris à celles qui concernent le culte qu'on lui rend *en tant que dieu mort*. Les trois rites signalés ici semblent faire allusion à 357 C. où l'on peut voir l' « invention » par Isis des principaux rites funéraires : fabrication du cercueil, usage du linceul et des libations. Voir 368 E et 366 D-E : ce dernier passage fait écho à Diodore I, 85, 5, selon lequel Isis avait déposé la dépouille d'Osiris dans un cercueil de bois en forme de vache, acte dans lequel Diodore voit l'origine du nom de Bousiris. Il est possible que Plutarque ait utilisé la même source que Diodore : mais l'allusion à Taphosiris fait disparaître cette étymologie, et sans doute Plutarque a-t-il voulu qu'il en fût ainsi.

Page 196 :

1. Tous les dieux — sauf le dieu « primordial » issu du chaos — étaient en effet considérés par les Égyptiens comme créés, et par suite comme mortels (cf. S. Morenz, *La rel. ég.*, p. 47 sq.). Mais, si l'on excepte les dieux des morts, comme Osiris, chaque dieu pouvait être assimilé à un dieu originel au moyen de la théologie (*ibid.*, p. 243).

2. « Les dieux vivants issus de Rê... n'ont point duré sur terre ; leurs âmes sont sorties et se sont envolées au ciel, et elle vivent parmi les étoiles » (texte d'Edfou cité par F. Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak* I-II, 1966-1968, p. 281-282). Les Grecs connaissaient, semble-t-il, dès l'époque classique, cette croyance égyptienne (cf. Euripide, *Hélène*, v. 1014-1016). Sur l'identification, très anciennement attestée, d'Isis à l'étoile Sirius (*Spdt* en égyptien, d'où la transcription *Sôthis*), cf. 365 F-366 A, 376 A et *Moral.* 974 F ; Orion était identifié à Osiris plus souvent qu'à Horus ; l'identification de Seth à la Grande Ourse est bien attestée. Sur la « stellarisation », à basse époque, de tous les morts « justifiés », cf. la note 4 au ch. 78.

3. Cf. Herodote, II, 65. La taxe versée par les Égyptiens devait financer à la fois l'inhumation et l'entretien des tombes. La suite des idées dans ce passage semble impliquer un rapport entre la mort des animaux sacrés et la mort des dieux. Peut-être la source de Plutarque faisait-elle ici allusion à la métempsycose (cf. Hérodote, II, 123), théorie à laquelle Plutarque fera lui aussi allusion en 379 F.

4. Le dieu-serpent Kneph était, dans la théologie hermopolitaine, le créateur des autres dieux et du monde. Porphyre, cité par Eus., *Prép. Évang.* 3, 11, 45, le qualifie de δημιουργός.

5. Hermès-Thot avait perdu un bras en combattant contre Seth au côté d'Horus.

6. Cf. 363 B, 364 B et les notes. Selon J. G. Griffiths, p. 376, la blondeur d'Horus doit être en rapport avec sa nature de dieu astral.

7. Sur Osiris général, cf. Diod. I, 18, 1. L'étoile Canope, découverte au IIe siècle av. J.-C. par Hipparque, fut baptisée du nom du pilote de Ménélas, qui était mort alors que le navire approchait de la côte égyptienne ; Canope était aussi considéré parfois comme le pilote de la nef Argô (son étoile figurait en effet dans la constellation Argô). La ville du Delta (au nord-est d'Alexandrie) à laquelle les Grecs attribuèrent son nom, peut-être à cause de quelque homophonie, vénérait tout particulièrement Osiris.

8. On représentait souvent Osiris naviguant dans l'au-delà sur la barque sacrée Neshmet.

9. Expression empruntée à la langue religieuse (cf. 378 E et Hérodote, VI, 134).

10. *Fr.* 193 Bergk. Cf. *Moral.* 391 F ; *Vit. Thes.* 10.

Page 197 :

1. Léon de Pella : Macédonien qui vécut vers le milieu du IVe siècle av. J.-C. Il présentait, sous la forme d'une lettre qu'il attribuait à Alexandre, une interprétation « réaliste » et historiciste de la religion égyptienne : Amon avait été, selon lui, un berger récompensé de ses bons offices par une promotion au rang de divinité, Isis et Osiris avaient régné sur l'Égypte, etc... (cf. August., *Civ. dei* VIII, 27 ; Hygin, *Astr.* II, 20).

2. Écrivain et explorateur à peu près contemporain de Léon de Pella, auteur d'un roman géographique dans lequel il décrivait l'île imaginaire de Panchon, située par lui au large des côtes d'Arabie. Selon lui, le culte des dieux avait une double origine : avant les temps civilisés, les chefs les plus puissants et les plus rusés s'attribuèrent une nature divine ; par la suite la divinité fut décernée par les peuples, après leur mort, aux rois valeureux et aux inventeurs, bienfaiteurs du genre humain. Cf. p. 188, n. 6. Évhémère prétendait avoir découvert sur l'île de Panchon, dans un temple de Zeus Triphyllien, une colonne d'or portant une inscription rédigée par Zeus et Hermès et racontant les exploits des « dieux » (cf. Diod. V, 41-46 ; Cic., *De Nat. Deor.* I, 42, 119 ; *Lact.* I, 11).

3. Cf. Hérodote, I, 184 et Diod. 2, 4, 1 sq. Il semble qu'il s'agisse

de Sammu-ramat, régente d'Assyrie de 811 à 808. Sa légende doit peut-être beaucoup à celle de la déesse Ishtar.

5. Fondateur mythique des dynasties phrygiennes (cf. Hérodote, I, 94 ; IV, 45 ; Den. d'Hal. I, 27, 1). Le dieu phrygien porte aussi le nom de *Manès* dans une inscription grecque de 314 ap. J.-C. Mais Plutarque atteste que le nom de Manès comportait au moins une variante, ce que confirment les manuscrits ; peut-être s'agit-il en fait de plusieurs personnages.

6. *Lois* 716 A.

Page 198 :

1. Empédocle, D. K. 31 B 2.

2. Cf. *Moralia* 182 C. Antigone Gonatas, ancien général d'Alexandre, devint roi de Macédoine en 306. L'hostilité de Plutarque à l'égard de la divinisation des rois fait écho, à plusieurs siècles de distance, à celle qu'avait rencontrée l'adoption par Alexandre de cette coutume orientale. Elle gêne considérablement son interprétation de la religion égyptienne, dans laquelle le roi vivant (Horus) ou mort (Osiris) jouait un rôle essentiel.

4. Les démons furent, en tant qu'êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, imaginés par Platon, *Banq.* 202 E sq.

5. La démonologie d'Aristoxène (ɪvᵉ s. av. J.-C.) s'autorisait de Pythagore.

6. Xénocrate dirigea l'Académie de 319 à 304 av. J.-C. La démonologie devait connaître un grand succès à l'époque du moyen platonisme.

7. Cf. *S. V. F.* II, 1103. Sur l'importance de la démonologie chez Plutarque, cf. *Moral.* 277 A, 419 A, 1051 C-D, et *Notice*, p. 96 sq.

8. Les sens, selon la doctrine développée dans le *Phédon* (65 A sq., 79 A sq.), troublent l'exercice de la pensée. L'âme elle-même est engagée dans le corps et en pâtit. Plutarque développe ces vues platoniciennes dans le *De Facie*, 927-928, et le *De genio Socr.*, *passim*.

9. La légende des filles de Lycurgue (*Il.* VI, 135 sq.) et les mésaventures de Dionysos à Thèbes semblent indiquer que l'introduction en Grèce du culte de Dionysos ne s'est pas faite sans difficultés (cf. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, 1937, ch. ɪɪɪ). Mais Plutarque pense sans doute tout particulièrement au démembrement de Dionysos-Zagreus par les Titans.

Page 199 :

1. Dans le domaine profane, l'interprétation démonologique ne convient qu'à quelques légendes particulièrement « pathétiques ». Mais elle s'applique tant bien que mal aux doctrines mystériques, où le rôle des démons se manifeste d'une façon particulièrement impressionnante (cf. *infra*, 361 D et *De defectu* 417 B sq.). Certains des mythes énumérés ici étaient à la base des mystères « orphiques », éleusiniens ou isiaques : ceux-là ont tous en commun un λόγος comportant une « passion ». On comprend que certains esprits rigoureux, comme Xénocrate, aient vu là quelque chose d'incompatible avec le divin.

4. Cf. *Od.* VI, 12.

5. *Il.* XIII, 810.

6. *Il.* XIII, 438 ; XVI, 705 ; XX, 447.

7. *Il.* IV, 31-33.

8. *Lois* 717 A-B.

9. Platon oppose, en fait, dans ce passage, les dieux olympiens aux dieux chthoniens. L'origine pythagoricienne de l'interprétation religieuse de tels couples polaires est attestée par Plutarque lui-même : cf. *infra* et *V. Num.* 14.

10. Cf. *infra*, 362 E-F, 380 F et *De defectu* 417 B sq.

11. *Tr. J.*, v. 123, 253 : cf. *De defectu*, 417 B, 431 E. Plutarque cite ici Hésiode à travers Platon (*Rép.* 469 A et *Cratyle* 397 E-398 A).

Page 200 :

1. Cf. *supra*, p. 98 et Platon, *Banquet* 202 E.

2. D. K. 31 B 115 (cf. *De Facie* 944 C).

3. Les termes mêmes qu'emploie Plutarque classent Seth parmi les grands dieux cosmiques. Si la querelle entre Horus et Seth fut peut-être d'abord une querelle dynastique, Seth, dieu des ouragans et du désert, n'acquit que peu à peu sa physionomie « satanique » (cf. J. G. Griffiths, p. 389). La popularité croissante de la religion osirienne et le développement de son symbolisme moral suffisent à en rendre compte. L'identification de Seth à Typhon est sans doute une conséquence plutôt qu'une cause du satanisme de Seth ; J. G. Griffiths, *Hermes* 88 (1960), p. 374 sq., la fait remonter à Phérécyde de Syros, mais le premier texte vraiment probant sur ce point se trouve dans les *Suppliantes* d'Eschyle (v. 558-561) et ressortit à l'exégèse physique plutôt qu'à l'exégèse « morale » ; c'est aussi comme une force naturelle perturbatrice que Typhon apparaît dans la Iʳᵉ *Pythique* de Pindare, v. 15 sq.

4. Le rituel égyptien comportait originellement des rites « symboliques », dont certains (ceux qui concernaient, par exemple, la vie quotidienne du dieu) n'étaient connus que des prêtres. Les Mystères d'Isis et de Sarapis, modelés sur les Mystères d'Éleusis (qui comportaient, entre autres rites, la reconstitution de la Quête de Déméter), s'instaurèrent (au plus tard) au cours du ɪᵉʳ siècle après J.-C. (voir la *Notice*, p. 98 sq.). Isis passait aux yeux des Grecs et des Latins pour la fondatrice des Mystères (cf. Apulée, *Métam.* l. XI).

5. Cette divinisation ne correspond pas à la démonologie de Plutarque telle qu'elle a été esquissée plus haut. Elle pourrait suggérer une interprétation évhémériste si elle ne rappelait le rôle des démons en tant qu'inspirateurs des bonnes actions. Cf. 362 D-E.

6. Les Grecs situaient Héraclès et Dionysos à une époque bien plus tardive que celle de leurs homologues égyptiens. Hérodote (II, 52, 145-146) trouve là un argument pour confirmer l'origine égyptienne de ces dieux, le décalage chronologique correspondant à la durée de diffusion des cultes. Plutarque critique vivement cette thèse égyptisante dans le *De Herod. Mal.* 857 D. Il se souvient ici de cette argumentation : il n'a d'ailleurs jusqu'ici pas pris à son compte l'identification Osiris-Dionysos (en 365 B, il en laisse la res-

ponsabilité aux Grecs) ; c'est pourtant sur elle que repose l'essentiel du *De Iside* (cf. *Notice*, p. 142-143). Sur l'identification, à Rome, d'Isis et Sarapis à l'Agathodémon (personnification des mânes tutélaires), cf. F. Durand, Les représentations de l'Agathodémon..., *B. I. F. A. O.* 67 (1969), p. 9-48.

7. Le texte est de prime abord déconcertant ; il ne semble pas, cependant, corrompu : Isis et Osiris, en tant que grands dieux, ont un pouvoir universel (ainsi en était-il des grands dieux de la religion grecque, Zeus, par exemple, dont le royaume s'était étendu peu à peu à tout l'univers et même à tous les « étages » de l'univers), mais leur domaine est plus particulièrement le ciel et le monde souterrain (cf. 375 D-E). Il semble que Plutarque assimile ici les dieux aux Olympiens et les démons aux puissances chthoniennes (cf. *supra*, p. 101, n. 1). Enfin, la solidarité d'Isis et d'Osiris dans la condition de démons divinisés apparaît fort précaire (368 E, 375 C), ce qui ne saurait étonner, dans la mesure où la religion égyptienne ignore la mort d'Isis.

8. Plutarque anticipe la « démonstration » du ch. 28, dont l'un des éléments est l'identification d'Osiris à Sarapis (362 B). Sur l'identification d'Osiris à Pluton, cf. 78, 382 E (et Diod. I, 25, 2 ; Tacit., *Hist.* 4, 84). La fonction, pourtant essentielle, d'Osiris dieu et juge des morts est présentée avec des précautions parfois maladroites : cf. *Notice*, p. 39.

9. Cette identification semble n'avoir d'autre origine que la solidarité conjugale. On sait qu'Isis était généralement identifiée avec Déméter : cf. par exemple, Hérodote, II, 59. Il se peut, dès lors, que le rôle funéraire parfois attribuée à Isis dans ses Mystères (Apulée, *Métam.* XI, 5, 23) soit dû à une influence éleusinienne.

10. Écrivain du IIIe siècle av. J.-C. Il est possible que la citation qu'en fait Plutarque soit tirée d'un ouvrage intitulé Μετωνυμίαι (*Changements de nom*) : cf. Schwartz, *R. E.* s. v. « Archemachos 4 » (1896), 456.

Page 201 :

2. Ptolémée I Sôter régna sur l'Égypte de 305 à 283/2. Le récit qui suit, et qu'on trouve aussi, entre autres sources, dans *Moral.* 984 A-B, remonterait, selon Parmentier, *Recherches*, p. 120, à Apion (cf. I. Lévy, *R. H. R.* 59-60 (1909), p. 285-298), et serait une étiologie visant à concilier deux traditions qui faisaient de Sarapis, l'une un dieu indigène, l'autre un dieu importé. Tacite, *Hist.* IV, 83-84 propose trois origines différentes : Sinope du Pont, Séleucie en Syrie ou Memphis (selon les deux dernières versions, l'importateur du dieu serait Ptolémée II). L'origine memphite semble la plus vraisemblable, car c'est dans le Sérapeum de Memphis que se célébrait, avant l'apparition de Sarapis, le culte d'Osiris-Apis (cf. le *Pap. d'Artémisia*) ; Sarapis était quelquefois qualifié de *Sinôpitès* : or Σινώπιον fait partie de la toponymie memphite (cf. Steph. Byz., éd. Meineke, I, p. 571, note 8) ; peut-être s'agit-il de *tȝ'iś(t)Ḥp*, « le Siège d'Apis ». Dès lors, l'étiologie postulée par Parmentier aurait une portée beaucoup plus restreinte. Mais on peut dans ce cas se demander dans quel but Ptolémée a facilité la création d'un nouveau dieu, alors que les divinités dont le syncrétisme donna naissance à Sarapis étaient toutes les deux égyptiennes et depuis longtemps associées, et qu'Apis était une divinité thériomorphe. On peut toutefois faire remarquer : 1. Qu'Apis avait été identifié, dès les premiers rapports des Grecs avec l'Égypte, à Épaphos (Hérodote, II, 153 ; III, 27). 2. Qu'Isis représentée sous la forme d'une femme ayant des cornes de vache (Hérodote, II, 41) était rapprochée d'Io (cf. Eschyle, *Les Suppliantes* et *Prométhée enchaîné*). 3. Que ce double syncrétisme avait probablement été élaboré par des Doriens, et plus particulièrement par les colons rhodiens d'Argos (cf. P. Mazon, *Eschyle, les Suppliantes*, éd. C. U. F., *Notice*, p. 4, et notre *Mirage égyptien*, p. 69 sq.). 4. Qu'Alexandrie fit sienne cette divinité nouvelle d'autant plus volontiers que l'élément dorien y dominait, comme le rappelle avec verve l'*Idylle* XV de Théocrite. 5. Enfin, que les rites du culte de l'Apis ressemblaient à ceux du culte de Dionysos tauromorphe, dieu de la fécondité (cf. *infra*, ch. 35).

Sur Isis et Sarapis, cf. L. Vidman, *Isis und Sarapis bis den Griechen und Römern*, 1970.

3. Le rôle attribué par Plutarque au théologien sebennytain Manéthon dans l'élaboration du culte du nouveau dieu d'Alexandrie n'apparaît pas invraisemblable : sa double culture, grecque et égyptienne, lui permettait de tenir compte de la mentalité des deux peuples, et Plutarque a vraisemblablement tiré ses renseignements d'un des ouvrages de Manéthon lui-même. Timothée, selon Tacite, *Hist.* IV, 83, était un Eumolpide venu d'Athènes pour diriger le culte de Déméter en Égypte. C'est donc à deux spécialistes que Ptolémée aurait eu recours pour créer, autour de Sarapis, un culte de nature à répondre aux aspirations des deux communautés.

5. D. K. 22 B 15 ; cf. 22 B 36 et 117. Plutarque n'est pas pressé d'identifier le dieu de la fécondité au dieu des morts, puisqu'aussi bien tout le traité a pour but principal de justifier cette identification (cf. *Notice*, p. 141 sq.). Il cite Héraclite, visiblement à contre-cœur et sans commentaire, ou plutôt il repousse dédaigneusement le commentaire qui suit — et qui semble pourtant interpréter convenablement la pensée d'Héraclite : cf. D. K. 22 B 77 et 117 : ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ... ὑγρὴν τὴν ψυχὴν (ἔχει), comme en témoigne le *Phédon* 79 C : (ἡ ψυχὴ) ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα. Prudemment, et d'ailleurs en restant dans la ligne de l'interprétation démonologique, Plutarque élude l'identification Hadès-Dionysos en la décomposant en deux identifications intermédiaires : Hadès = Sarapis (c'est-à-dire Osiris mort), Osiris = Dionysos.

Page 202 :

2. La double identification Dionysos = Osiris = Sarapis garantit l'universalité de ce dieu au triple nom : Plutarque anticipe ici la profession de foi universaliste des ch. 60 et 66. Sur la double personnalité d'Osiris, cf. F. le Corsu, *Isis : mythes et mystères*, p 81-83. Sur une stèle du Musée du Louvre se trouvent réunis Isis, Sarapis, Har-

pocrate et Dionysos (ce dernier représenté sous l'aspect d'un jeune homme).

5. Historien et mythographe du IIIe siècle av. J.-C. né à Naucratis. Une faute (par anticipation?) du scribe de F en 362 A 5 (Σαράπινδος) semble indiquer que, selon Phylarque : 1. Le nom « égyptien » *Sarapis* ne se réfère à aucun dieu, mais à un épisode de l'épopée fameuse d'Alexandre revenant des Indes à la tête d'une armée transformée en thiase dionysiaque ; 2. L'épiclèse *Sarapis* concerne une divinité grecque (σαίρει (τὸ) πᾶν).

6. Plusieurs éditeurs considèrent comme interpolée la phrase καὶ χαλκᾶς... ἐπιλαμβάνεσθαι. La suite des idées semble pourtant cohérente : Parmentier, *Recherches*, p. 45, cite deux textes qui montrent que le son de l'airain était considéré comme la voix d'un démon. Dès lors, l'étymologie *Sarapis* /σορὸς Ἄπιδος implique : 1. qu'Apis est un démon et non un dieu, ce qui explique que Plutarque fasse état de cette étymologie dans le cadre de l'interprétation démonologique ; 2. que ce caractère démonique se manifeste lors de ses funérailles (l'historien Apollodore (IIe siècle av. J.-C.) apporte sur ce point un témoignage décisif qui nous est connu par une scholie à l'*Idylle* II de Théocrite : « Le retentissement du bronze est habituel pour les morts. Apollodore dit qu'à Athènes le hiérophante, lorsque Coré appelle au secours, frappe ce qu'on appelle l' « ἠχεῖον » et, chez les Laconiens, lorsque le roi meurt, il est de coutume de frapper un vase en bronze ») ; 3. que c'est là précisément l'origine de l'effroi qu'inspire la résonance du bronze. L'étymologie fondée sur σορὸς Ἄπιδος n'est considérée par Plutarque comme absurde que parce qu'elle n'établit qu'un rapport très indirect entre la mort de l'Apis et la voix démonique. Le même enchaînement de faits religieux est repris un peu plus loin à propos, précisément, du culte de Dionysos tauromorphe (364 E-F) : allusion aux eaux infernales (ἐπὶ σχεδίας, ἐξ ὕδατος, ἄβυσσον), à l'appel du bronze (ὑπὸ σαλπίγγων), aux portes des Enfers (Πυλαόχῳ).

7. C'est la bonne étymologie, et l'explication qu'en donne Plutarque est exacte. Les formes Ὀσεράπις (*Pap. d'Artémisia*) et *Sarapis* proviennent de *Wsir-ḥp*. Wilcken (*U. P. Z.* I, 26) a sans doute raison lorsqu'il suppose que les Grecs sont passés de Ὀσεράπις à *Sarapis* parce qu'ils ont considéré l'o initial comme un article (Plutarque utilise — mais à tort — la même explication à propos d'*Osiris* /*Sirius* : 372 D).

8. Cf. 362 E et 376 A.

9. Hérodote (III, 27) désigne par les mots χαρμόσυνα ταῦτα la célébration de la naissance d'un nouvel Apis. Il peut s'agir aussi d'un doublet des *Iseia*. On situe en général les Charmosyna en Athyr (17 octobre-15 novembre). *Sairei* est à rapprocher du copte uja (« fête »), mais Plutarque a pu être influencé par le grec χαίρω.

Page 203 :

1. Texte douteux. Plutarque semble mêler l'étymologie de *Pluton* (πλοῦτος) proposée par Platon (*Cratyle* 403 A et 403 E) et l'étymologie populaire (*Hadès* /ἡδύς) ; cf. *De Superst.* 171 D-E.

3. *Amenthès* est la transcription de l'égyptien *'imntt* « l'Occident ». Le royaume d'Osiris est en effet situé sous la terre par les Égyptiens, auxquels Plutarque laisse la responsabilité de cette conception, qu'il combattra une fois parvenu à un niveau dialectique supérieur (cf. 382 E sq.).

La traduction d'*Amenthès* proposée par Plutarque n'a reçu aucune explication égyptologique satisfaisante. Il semble en tout cas qu'il ne s'agisse pas ici d'une allusion à la doctrine de la palingénésie attribuée aux Égyptiens par Hérodote (II, 123), mais d'une glose sur la générosité d'Hadès : il reçoit des hôtes et leur donne des présents. Sur le jeu de mots Πλούτων /πλοῦτος, voir, outre le *Cratyle*, Cicéron, *De natura deorum*, XXVI, 66, etc...

Sur Πλοῦτος, dispensateur de la richesse agraire et maître des gisements miniers, cf. Séchan-Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, p. 118.

4. Cf. 375 D sq.

5. Cf. 361 A-E et Porphyre, *De abst.* 2, 36-43.

6. J. G. Griffiths, *ad loc.*, rappelle que le culte de Seth persista, surtout en Haute Égypte, même après l'extension du culte osirien.

7. De tels sacrifices étaient en effet célébrés à Coptos.

8. Cf. 359 E, 364 A-B, 371 C, 380 D. Le rouge était considéré en Égypte comme une couleur funeste et, d'autre part, Seth et les siens sont parfois appelés « les rouges ». Mais rien ne confirme que les hommes roux aient été maltraités en Égypte. D'autre part, si l'animal qui figure Seth dans les représentations les plus anciennes n'a pas été identifié (il a en gros l'aspect d'un oryctérope), le dieu figure dans les papyri grecs sous la forme d'un homme à tête d'âne.

9. Il s'agit sans doute d'une Lycopolis du Delta, proche de Busiris (cf. Strabon, XVII, 802) et non de Lycopolis-Assiout.

10. Cf. *Conv. sept. sap.* 150 F et Élien, *N. A.* X, 28.

11. Payni : dixième mois de l'année égyptienne (26 mai-24 juin).

12. Phaôphi, deuxième mois de l'année égyptienne, commençait à l'équinoxe d'automne (28 septembre).

13. Cf. 50, 371 D.

14. Cette dernière prescription se comprend aisément, en fonction de la théologie solaire d'Osiris (cf. par ex. 372 A sq.). L'interdiction de l'or n'est peut-être, comme le suggère J. G. Griffiths, *ad loc.*, qu'un signe d'humilité, l'or étant « la chair des dieux » (cf. le *Testament* de Séti I).

15. Cinquante-six est un hétéromèque parfait, de la forme n (n + 1) : or l'oblong — et le pair — appartiennent, selon les Pythagoriciens, au démon du mal (370 E). Sur la naissance de Typhon et le nombre cinquante-six, cf. *infra*.

Page 204 :

1. (Équilatéral).

2. Philolaos avait montré qu'on peut inscrire dans les grands cercles de la sphère céleste, en prenant pour sommets les douze signes du zodiaque, 4 triangles équilatéraux, 3 carrés, 2 hexagones et un dodécagone. Les polygones mentionnés par Plutarque sont donc

tous inscriptibles, à l'exception du dernier. Mais « (le) texte... laisse supposer que (Philolaos) connaissait l'angle sous lequel commencent les éclipses. Cet angle, à partir de l'un des nœuds des orbites solaire et lunaire, fut évalué par Ptolémée à 15° 12'. Or, selon Philolaos, une éclipse commence sur le milieu du 56ᵉ côté d'un polygone régulier qui en a 58. Si l'on prend pour point d'origine le nœud des orbites où l'éclipse va se produire, l'angle considéré correspond à deux côtés et demi du polygone susdit, c'est-à-dire que sa valeur est d'environ 15° 30'... » (R. Baccou, *Histoire de la science grecque de Thalès à Socrate*, 1951, p. 246). Si l'on adopte cette interprétation, on comprend pourquoi les Pythagoriciens lient la naissance de Typhon, qui est lui-même à l'origine des éclipses (cf. ch. 42-44), à la 56ᵉ « unité mesurée ».

3. *Fr.* 293 Lasserre.

4. Détail exact, rapporté également par Diodore, I, 88, 4. Sur les précautions prises par les prêtres, cf. Hérodote, II, 38.

5. Plutarque fera allusion plus loin à la théorie de la métempsycose (379 F). Les deux finalités des sacrifices qu'il énonce étaient, à l'origine, complémentaires : dans l'un et l'autre cas, il s'agissait de capter, par le meurtre, la force vitale enfermée dans le corps de l'animal pour en préserver le dieu et accroître d'autant sa puissance. Mais, dès les débuts de l'époque historique, la conception du sacrifice analysée ici par Plutarque se substitua complètement à l'ancienne conception de l'offrande — celle des Grecs (J. Vandier, p. 199-200). C'est là une des observations les plus perspicaces qu'on puisse mettre au crédit de Plutarque, historien de la religion égyptienne (cf. 379 F).

8. Cf. G. Posener, Les empreintes magiques de Gizek et les morts dangereux, *M. D. A. I. K.* 16 (1958), p. 252-270. Le signe hiéroglyphique servant de déterminatif aux mots désignant le rebelle ou l'ennemi avait à peu près cette forme.

9. Ces deux caractéristiques de Seth apparaissent en particulier dans les extraordinaires *Aventures d'Horus et de Seth* (G. Lefebvre, *Romans et Contes égyptiens*, p. 178-203).

10. Plutarque raconte trois fois le meurtre d'un Apis (cf. 355 C et 368 F). Élien, *N. A.* X, 28, raconte qu'Ochos (Darius II ou Artaxerxès III) tua l'Apis et divinisa l'âne.

11. Historien du IVᵉ siècle, auteur de Περσικά.

12. Cf. Tacite, *Histoires*, V, 2. Le syncrétisme gnostique identifia parfois Seth au dieu des Juifs (dont on disait qu'ils vénéraient l'âne). A la suite d'une confusion avec son homonyme biblique, Seth fut même adoré par une secte gnostique comme le fils de Dieu (H. Bonnet, *Reall.* 714 b-715 a). J. G. Griffiths (p. 419) pense qu'un historien antisémite comme Apion pourrait bien être l'inventeur de la péripétie racontée ici par Plutarque.

Page 205 :

1. L'histoire de l'allégorie physique remonte au VIᵉ siècle, avec Théagène de Rhégion, qui en fut, selon J. Pépin (*Mythe et Allégorie*, 1958, p. 98, note 16), le fondateur, et peut-être Phérécyde de Syros. Métrodore de Lampsaque, Diogène d'Apollonie, Prodicos la transmirent aux Stoïciens, qui en tirent un usage intempérant. Diodore l'utilise souvent (sur le stoïcisme et les Αἰγυπτιακά de Diodore, cf. G. Spoerri, *Späthellenistische Berichte*, 1959, p. 164 sq.). Le prêtre égyptien Chérémon, d'obédience stoïcienne, interprétait en ce sens la religion et la mythologie égyptiennes : cf. Porphyre, *Epist. ad Aneb.* 36-38 = Eusèbe, *Praep. Ev.* III, 4, 2 ; 9, 15 ; 13, 18 ; Jamblique, *De Myst.* VIII, 4. Voir sur ce point T. Hopfner, *Fontes*, p. 182-183 ; J. Pépin, *op. cit.*, p. 465-466, et *supra*, *Notice*, p. 52 sq. et 65 (on notera qu'ἀλληγοροῦσι signifie ici « interprètent allégoriquement » ; mais le même mot peut signifier, inversement, « exprimer allégoriquement » : cf. *supra*, p. 77-78 et les notes au chap. 3).

2. Cf. 366 A, 366 C sq. Plutarque reprochera à cette interprétation son particularisme, implicitement en 364 A, explicitement et ironiquement en 377 C. Il est donc évident qu'il s'inspire ici, directement ou indirectement, d'une source égyptienne. Héliodore, *Éthiopiques*, IX, 9, rapporte que les initiés aux Mystères égyptiens appelaient le Nil « Osiris » et la terre (d'Égypte) « Isis ». Selon J. G. Griffiths, p. 420-421, c'est en tant que dieu des morts qu'Osiris s'est vu attribuer le pouvoir de renouveler la vie et a pu s'approprier, entre autres, les attributs de Ḥ' apy, le dieu du Nil. Plutarque établit bien un rapport entre Osiris dieu des morts et le pouvoir de faire monter le Nil (377 A), mais c'est en se plaçant à un niveau philosophique très élevé et en fonction de son interprétation platonisante du mythe. En fait, Osiris fut assimilé très tôt à l' « eau nouvelle » (la crue fertilisante du Nil). On peut supposer, comme l'écrit J. Vandier, p. 59, qu' « à l'origine de cette assimilation... se place l'épisode de la noyade du dieu... : il se serait produit... entre le séjour d'Osiris dans le Nil et l'inondation annuelle, une relation de cause à effet... et on aurait fini par confondre la cause supposée et l'effet visible ». Il semble aussi qu'on ait parfois assimilé la montée du fleuve aux lymphes s'écoulant du cadavre d'Osiris (cf. *Notice*, p. 141). C'est, d'autre part, en tant que dieu de la fertilité qu'Osiris fut plus ou moins tardivement identifié au dieu-terre Geb. Mais le symbolisme sexuel tiré de la légende osirienne explique comment Isis a pu être considérée comme la figure allégorique de la terre (d'Égypte) fécondée par le Nil (cf. Vandebeeke, *Van de Isis Figuur*, p. 96-102).

3. Cf. 352 F, 363 E et 364 A. Hérodote (III, 5) situe près du lac Serbonis le repaire de Typhon. D'autre part, l'épisode maritime du transfert du cadavre d'Osiris peut avoir été la cause (aussi bien que l'effet) de l'identification de Typhon à la mer. Mais il semble que ce soit surtout comme dieu des tempêtes, capable de déchaîner ou d'apaiser les vagues, que Seth ait été l'objet de cette identification (cf. *Pap. Hearst*, éd. Reisner, 11, 13).

6. Les Égyptiens se représentaient la mer comme une divinité tyrannique et rapace (cf. *La légende du dieu de la mer* in : G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens...*, p. 106-113). On notera le rôle joué dans cette légende par Astarté, qui confirme l'importance de la Phénicie dans les mythes égyptiens liés à des aventures maritimes.

7. Un passage des *Textes des Pyramides* mentionne, parmi les

matières purificatrcies, *en même temps que le natron*, la salive d'Horus et de Seth.

8. En 352 F, Plutarque fournit une tout autre explication : cf. *Quaest. Conv.* 685 A, 729 A-C. Les pilotes étaient, pour la plupart, des étrangers, ce qui peut expliquer la réserve des Égyptiens à leur égard (sur le particularisme religieux des Égyptiens et la xénophobie qui en résultait parfois, cf. Eschyle, *Suppliantes*, v. 921-922 et Hérodote, II, 39 et 41).

9. Cf. 353 C. L'image d'un poisson servait d'idéogramme ou de déterminatif dans plusieurs mots exprimant la haine et le dégoût.

10. Il s'agit de la déesse égyptienne Neïth.

Page 206 :

1. Sur cette interprétation erronée du système hiéroglyphique, cf. *supra*, 354 E-355 A et les notes, et la *Notice*, p. 131.

Cependant le rapport graphique entre le poisson et l'abomination, comme le rapport religieux entre l'hippotame et l'impudeur — ou l'impudicité (attestés par Élien, *N. A.* VII, 19 ; Porph., *De abst.* 3, 23 ; Horapollon 1, 56 et peut-être Hérodote, II, 63) et le fait que la divinité était souvent représentée par un faucon indiquent que la source de Plutarque — pour ce passage du moins — n'ignorait pas l'égyptien.

3. Cf. *supra*. 363 E.

4. Cf. Schol. à Virg., *Georg.* I, 12... « Saturnus umoris totius et frigoris deus sit ». Cf. Aristote, *Fr.* 196 Rose. Clém. Alex., *Strom.* V, 50, 1 attribue à l'exégèse allégorique orphique et pythagoricienne l'opinion citée par Plutarque.

5. La mer, comme les larmes, serait de nature excrémentielle : cf. 353 D-E et, en ce qui concerne les larmes, 353 F.

6. On pourrait penser que Plutarque ne fait que passer de la mythologie plus concrète des Égyptiens aux vues, encore plus ou moins mythiques, mais débarrassées des *personnalités* divines, des physiologues grecs. Mais il faut remarquer que les Égyptiens n'avaient pas de peine à passer de la vision du Nil à la conception de l'Humide, car le Nil est en Égypte à peu près la seule source d'humidité (les pluies, très rares, étant du domaine de Seth).

7. Cf. Aristote, *De Gener. anim.* II, 1, 733 A 11 : ζωτικόν... τὸ ὑγρόν, πορρωτάτω δὲ τοῦ ἐμψύχου τὸ ξηρόν.

8. Sur Typhon et le *khamsin*, cf. ch. 55, note 6. La mythologie égyptienne ne connaissait pas de divinité personnifiant le désert ou l'aridité en général. Le « dualisme » physique et géographique qui oppose Seth à Osiris comme la mer au Nil, l'aridité à l'humidité, et peut-être comme le feu à l'eau (si on adopte, en 353 E, la leçon ἐκ πυρός) fait partie de l'*Interpretatio Graeca* : cf. Eschyle, *Suppl.*, v. 560. Ce qui est, en revanche, authentiquement égyptien, c'est l'organisation des thèmes mythologiques autour des deux grandes forces qui maintiennent la vie en Égypte : le Nil et le Soleil. Eschyle a su, avec la même puissance, montrer en travail leur conjonction formidable (*Fr.* 300 Nauck^{2}).

9. Cf. 359 E.

10. La symbolique égyptienne des couleurs est plus nuancée : « Le noir... est signe de renaissance posthume et de préservation éternelle... Osiris est parfois noir, mais aussi souvent vert, teinté de vie végétale, de jeunesse et de santé... Le blanc... était faste et joyeux... Le rouge... est violence redoutable..., méchanceté perverse... » (Jean Yoyotte in : *Dict. de la civil. ég.*, s. v. *Couleurs*).

11. Cf. *De pr. frig.* 950 A.

12. Le traité *Nature de la femme*, qui fait partie de la « Collection hippocratique », note (seulement à propos des femmes, il est vrai) : « Les jeunes sont généralement plus humides et ont le sang abondant, les âgées sont plus sèches et ont peu de sang » (1, VII, 312, 6). Plus généralement, pour la médecine ancienne, la mort arrive par dessèchement et refroidissement (cf. A. Thivel, *Cnide et Cos?*, 1981, p. 398).

13. Cf. Hippon, D. K. 38 A 11.

Page 207 :

2. Cf. Hérodote, II, 12. *Khémia* est à rapprocher du copte XHMI plutôt que de la forme hiéroglyphique *Km-t* à cause de l'aspiration initiale. Sur la signification géographique de la gauche, cf. *supra*, 363 E ; l'Égypte est également comparée à un cœur dans l'ouvrage hermétique intitulé Κόρη κόσμου : « La pupille du monde », expression à rapprocher d'un autre nom de l'Égypte « b-kt » : « œil sacré du dieu » : cf. T. Hopfner, *Fontes*, p. 389.

3. Les Égyptiens voyageaient surtout par eau : c'est la transposition de cette réalité qui se manifeste ici dans la mythologie. Le soleil avait deux barques, dont l'une servait à son parcours « nocturne » et souterrain.

4. Les deux idées — concernant la nourriture et l'origine des astres — sont liées chez Thalès (cf. D. K. 11 A 12) comme chez les Stoïciens (cf. 317 E). Selon les systèmes cosmogoniques d'Héliopolis et d'Hermopolis, le soleil était né de l'eau primordiale (Noun). A Héliopolis, Nout, mère de Rê, était représentée courbée au-dessus du monde, ses bras pendant vers le Couchant ; le long de son corps naviguaient les astres, si bien que les textes la décrivent parfois comme une sorte d'océan céleste.

Il y a là des intuitions communes à maints systèmes cosmogoniques : il semble bien improbable que Thalès ait rapporté le sien d'Égypte, ce qui n'implique pas que la pensée des physiologues ioniens ait été d'emblée fondamentalement différente — et plus philosophique — que celle des Égyptiens : ceux-ci sont capables d'établir entre le concret et l'abstrait des correspondances qui ont une allure véritablement philosophique (cf. notre *Mirage égyptien*, p. 192-207) et, inversement, il est difficile de préciser quand et sous quelle forme la pensée de Thalès, le premier des philosophes d'après Aristote, se détacha distinctement du mythe (cf. J. F. Callahan, *Dialectic, myth and history in the philosophy of Plato*, in : *Interpretations of Plato*, a Swarthmore Symposium, ed. by H. F. North, Leyde, 1977, p. 66-85).

7. Dionysos est le dieu de la sève, et Ὕης est en effet une de ses épiclèses.

8. La leçon des MSS., εὑρέσεως, où l'on voit une allusion à l' « invention » de la vigne, est indéfendable : les lois de l' « étymologie » exigent que les éléments du nom, ou bien constituent une définition, ou bien répètent la même idée. La conjecture d'H. van Herwerden, ῥύσεως, remplit parfaitement les conditions requises. Sur tout ce passage, cf. *Quaest. Conv.* VI, 2.

9. A. D Keramopoullos, Ἀρχ. Ἐφημ., 1911, p. 167-168 a proposé, pour désigner la dignité sacerdotale de Cléa le mot ἀρχηΐς ; on trouve également ἀρχηγός dans les *Quaest. Gr.* 12, 293 F. Par ailleurs, Θυϊάς implique un culte orgiaque : les Thyiades étaient des prêtresses de Dionysos.

10. Cf. *Notice*, p. 67 sq.

11. Peut-être la passion et la résurrection d'Osiris, qui rappellent celles de Dionysos-Zagreus ; cf. 364 F *ad fin.*-365 A.

Page 208 :

2. Plutarque explique en fonction de l'incarnation d'Osiris dans un taureau les représentations tauromorphes de Dionysos. Celui-ci était en effet adoré sous cette forme en tant que dieu chthonien, dieu de la pluie et dieu de la fécondité en général. Cf. H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 45 et Euripide, *Bacch.*, v. 618, 920-922, 1018.

3. Cf. *Mulier. Virt.* 15, 251 E et *Quaest. Gr.* 299 A-B. Il s'agit de rites de fécondité. L'expression ποδὶ βοείῳ sert à suggérer que le dieu invoqué est tauromorphe.

4. Peut-être s'agit-il de l'identification de Dionysos avec le héros local Epaphos, né de la « génisse » Io. Ainsi se renforcent les ressemblances entre Dionysos et Osiris-Apis.

5. Ces rites étaient destinés à tirer de leur hibernation souterraine les divinités chthoniennes de la végétation dont le culte s'était peu à peu intégré à celui de Dionysos (cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, ch. I).

6. Il s'agit de Socrate de Cos : cf. Diog. La. III, 5, 27 ; Athénée III, 111 et Jacoby, *F. Gr. H.* III B 15 sq.

7. Plutarque nous apprend dans les *Quaest. Gr.* 292 D qu'à Delphes les Ὅσιοι, au nombre de cinq, étaient « désignés » (ἀποδειχθῇ) à vie, partageaient avec les devins les exercices du culte et passaient pour descendre de Deucalion.

8. Les Νυκτέλια étaient les fêtes nocturnes de Dionysos. L'allusion aux Titans rappelle que le mythe de Zagreus célébrait une double victoire : la renaissance des Titans sous la forme humaine et la résurrection du dieu. Le parallélisme entre les Νυκτέλια et le culte osirien est formel : Plutarque insiste peu sur la résurrection d'Osiris (358 B-D) et n'adopte pas sans réticence la doctrine de la palingénésie et de la métempsycose (cf. 379 E-F et surtout *De Esu Carn.* 998 C sq.). Ses convictions le rapprochent plutôt du *Phédon* que du mythe d'Er.

9. 358 A, 359 A.

10. Une version de la légende de Dionysos Zagreus voulait qu'Apollon eût enseveli à Delphes les *membra disjecta* du dieu près du trépied de la Pythie : cf. Nilsson, *Dionysiac Mysteries*, p. 40 et E. Bourguet, *Les ruines de Delphes*, p. 193. Sur le culte conjoint d'Apollon et Dionysos à Delphes, cf. *De E ap. Delph.* 388 E sq.

11. On réveillait le « Dieu au Van » (c'est-à-dire Dionysos enfant dans son berceau d'osier) tous les deux ans, au moment des semailles, lors de la fête des Nyktélia. La cérémonie symbolisait, selon Nilsson, la remontée de Dionysos à la lumière. Les mouvements de balancement (comparables aux gestes des vanneuses) font partie de nombreux rites de fécondité. Des documents de l'époque hellénistique représentent le van mystique contenant des fruits et un phallus. Plutarque indique, sans les développer, les analogies qui existaient entre cette cérémonie et la célébration de la résurrection d'Osiris : la passion divine ainsi célébrée est en effet un ἀπόρρητον.

12. La citation qui suit est pertinente : Dionysos semble avoir été avant tout, en tant que protecteur de la végétation, le dieu des fruits et (en particulier) de la vigne ; le vin était considéré comme particulièrement humidifiant : cf. Héraclite, D. K. 22 B 117. Osiris était appelé parfois « Seigneur du Vin », mais Plutarque insiste peu sur cette importante analogie entre Osiris et Dionysos (cf. J. Hani, *La rel. ég.*, p. 173-174).

13. *Fr.* 153 Snell-Maehler.

14. Certains arbres étaient frappés de tabou, et les arbres jouaient un grand rôle dans le culte funéraire (comme l'atteste la fête de l'érection du pilier *djed*). Par ailleurs — mais sur un plan purement profane — l'utilisation des rares puits et des canaux d'irrigation était cause de multiples contestations.

15. Cf. 366 A, 371 B, 375 B et *Quaest. Conv.* 729 B. Le mot ἀπορροή, qui a souvent, par ailleurs, un sens astrologique et philosophique (cf. p. 226, n. 2), transcrit peut-être ici une conception authentiquement égyptienne, assimilant l'humidité aux lymphes qui s'écouent du cadavre d'Osiris.

Page 209 :

1. Divers vases figurent dans les processions du culte isiaque et osirien. L'hydrie semble être considérée ici comme le symbole même du dieu, et il existait en effet des hydries façonnées à la ressemblance d'Osiris. Cf. R. A. Wild, *Water in the cultic worship of Isis and Sarapis*, 1981.

2. L'idéogramme de la plante *swt* figure, comme signe phonétique, dans *nt-śwt* (« roi de Haute-Égypte »), *nsw* (« roi ») et, sous une forme un peu différente, dans *rśwt* (« le Sud »). Mais ni le signe, ni la plante qu'on lui assigne comme équivalent en grec n'ont la forme d'un phallus. Peut-être Plutarque songe-t-il au pouvoir d'absorption (ποτισμός) de la molène (θρυαλλίς) que l'on utilisait comme mèche ; d'autre part, chez Aristophane (*Guêpes*, v. 1342-1343), le membre viril est désigné par σχοινίον = « corde de jonc ». Mais c'est plus probablement dans le pouvoir de pénétration du jonc taillé qu'il faut rechercher l'origine de la comparaison évoquée par Plutarque : cf. Aristophane, *Acharniens*, v. 230-231 : οὐχ ἀνήσω πρὶν ἂν σχοῖνος αὐτοῖσιν ἀντεμπαγῶ ὀξύς...

3. Cf. 355 E.

5. *Od.* V, 306 et VI, 154.
6. *Od.* VIII, 340.
7. Cf. 364 D, 367 E et les notes.
8. Cf. 358 B et la note.
9. Apopis est une divinité des ténèbres et du monde souterrain, l'ennemi naturel du dieu solaire Rê. L'interpénétration de la théologie solaire et de la théologie osirienne fit qu'il se confondit souvent avec Seth et qu'Osiris et Horus devinrent, avec tous les autres dieux de la Grande Ennéade (d'Héliopolis), les défenseurs de Rê. Apopis n'était pas considéré comme le frère de Rê : l'influence de la légende osirienne, de la lutte fratricide entre Seth et Osiris se fait sentir ici. Enfin Amon, associé, sinon confondu avec Rê depuis l'essor de Thèbes, retrouve ici une personnalité distincte qui le rapproche du Zeus-Amon de Siwa.
10. Plutarque propose ici une étymologie insolite de *Dionysos*, les deux éléments constituants du mot étant, comme le montre l'explication qui suit, apparentés, le premier à Διός, le second à υἱός en même temps qu'à ὕσαι : cf. *supra*, 364 D. Cette étymologie, favorable à la priorité des ὀνόματα des dieux égyptiens (cf. Hérodote, II, 50) n'est vraisemblablement pas de Plutarque, qui considère *Osiris* comme un mot grec, au même titre que *Dionysos* (376 A).

Page 210 :

3. Cf. Diod. I, 17, 4. *Chénosiris* dérive bien, semble-t-il, de l'égyptien et comporte l'étymologie indiquée par Plutarque (J. G. Griffiths, p. 441). Le lierre fut utilisé dans le culte d'Osiris à partir de l'époque romaine.
4. Philosophe péripatéticien contemporain de Strabon (cf. Strab. XVII, 790).
5. Peut-être s'agit-il du personnage mentionné par Plutarque dans les *Parall. Gr.* 307 C. Il composa des *Histoires d'Italie*.
6. Il est possible que se contaminent ici deux traditions. Ἀρσάφης est sans doute rapproché de ἄρσεν. Mais on y voit en général le résultat de la translittération de l'égyptien *Ḥry-š.f* : « celui qui se tient sur son lac » : le sanctuaire du dieu se trouvait tout proche du barrage du Fayoum, qu'Hérodote a tant admiré (II, 149-150). L'idée de virilité (que J. G. Griffiths avoue ne pouvoir rattacher clairement au contexte, non plus qu'au mot égyptien translittéré) n'est qu'indirectement pertinente : seule en effet une notion apparentée à celle d'humidité peut servir à justifier la généalogie d'Alexarque : Osiris-Dionysos est né de Zeus, dieu de la pluie, et d'Isis ὑδραγωγός (365 F). Avant que l' « étymologie » d' « Arsaphès » soit intervenue, l'équivalent donné à « Ḥry-š.f » a pu être ἀγγεῖον, ὑδρεῖον, ὑδρεῦον (cf. 355 E : ὑδρευόμενον).
7. Herméos est cité aussi en 368 B. Les dates de son ἀκμή sont inconnues : cf. Jacoby, *F. Gr. H.* III, 620 (qui n'admet pas, d'ailleurs, l'addition ἑορτῶν, due à Reitzenstein).
8. Le texte de la plupart des MSS, ὄμβριμον, peut être une variante d'ὄβριμον (« vigoureux »), et il existe une homophonie entre *Wśr* (« Osiris ») et *wśr* (« vigoureux ») : mais ὄβριμος est un terme poétique rare, qui serait déplacé ici, alors qu'ὄμβριμον est attesté deux fois dans les *Papyri magiques de Londres* (221-224) avec le sens général de ὕδωρ. Enfin, wśr est proche du copte ϨΩΟΥ-ϹΕΡ qui signifie « dispenser l'eau » (Jablonski, *Panth. Aeg.* I, 148-150) : cf. nos Études critiques sur le traité *Isis et Osiris* de Plutarque (II), *R. É. G.* 92 (1979), p. 106-108.

9. Écrivain d'origine lycienne (vers 150 av. J.-C.), auteur d'un ouvrage sur la Libye et d'études mythologiques de tendance évhémériste.
10. Historien athénien du IIIe siècle av. J.-C. Auteur de Νόστοι et d'un ouvrage sur Alexandre.
11. Les rapprochements syncrétiques auxquels Plutarque fait ici allusion apparaissent à première vue comme un déploiement d'érudition assez peu rigoureux : sur Isis et Prométhée, cf. *supra*, 352 A ; sur l'identification d'Osiris-Apis avec Épaphos, cf. Eschyle, *Prom.* 846 sq et *Suppl.* 291 sq., Hérodote, II, 153 ; sur Isis épouse de Dionysos, cf. Hérodote, II, 156. Il semble cependant que Plutarque n'ait eu que le tort de séparer ces généalogies mythologiques de leur contexte. Épaphos a pu être assimilé, non seulement à Apis, mais à Ḥpy (le Nil) (cf. notre *Mirage*..., p. 108) ; quant à l'union d'Isis (c'est-à-dire Déméter selon la mythologie courante) et de Dionysos, elle confirme la valeur allégorique de la fécondation d'une déesse de la terre par le dieu maître de l'eau.
12. Cf. 359 C, 359 E, 376 A (en 372 D Sirius désigne le soleil, ce qui est parfois le cas dans les textes égyptiens). La coïncidence du lever héliaque de Sirius et du début de l'inondation avait servi, lors de la création du calendrier égyptien, à définir le début de l'année : cf. ch. 7, n. 8. Isis-Sirius amène l'eau (le flot du Nil) parce qu'elle séduit Osiris et aussi parce qu'elle opère sa résurrection.
13. Aratos, *Phén.* 151 : cf. *Quaest. Conv.* 670 C (il s'agit ici, évidemment, de la constellation du Lion). Malgré une allusion d'Horapollon I, 21, les Égyptiens ne semblent pas avoir établi de rapport entre le lion et le Nil (cf. C. de Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, 1951, p. 396-399). Cependant les gargouilles en forme de gueule de lion béante étaient peut-être des représentations d'Horus (cf. 358 C) avalant et dispersant les trombes d'eau que Seth, en tant que dieu des orages, déversait sur le temple.

Page 211 :

2. L'étymologie Ὧρος/ὥρα prépare l'identification du dieu au κόσμος et à la κοσμιότης. Sur les rapports de ὥρα et de la notion de mélange harmonieux, cf. *Phédon* 80 C ; cette harmonie fait alterner les saisons et assure le mélange du froid et du chaud, du sec et de l'humide.
3. Cf. 357 F. Selon les textes égyptiens, c'est la déesse-cobra Ouadjet, identifiée par les Grecs à Létô (Hérodote, II, 156), qui servit de nourrice à Horus dans l'île de Chemmis, proche de Boutô.
4. A l'importance accordée aux ἀναθυμιάσεις, on reconnaît l'influence de la « météorologie » d'Aristote.
5. Cf. 355 F, 375 B. Le domaine de Nephthys est, en Égypte,

tout ce qui n'est pas la Vallée du Nil *stricto sensu* : il avoisine celui de Seth si on considère celui-ci comme le dieu de la mer (et des Lacs Salés) et comme le dieu des étendues arides qui bordent l'Égypte à l'ouest et à l'est.

6. Sur l'adultère d'Osiris et de Nephthys, cf. 356 E-F, 368 E et 375 B.

7. Cf. 355 F, 375 B. Le nom de Nephthys ne figure pas dans les listes royales connues de nous et d'ailleurs Plutarque, comme Hérodote mais pour des raisons plus profondes, ne saurait admettre que les dieux aient régné en Égypte. Sa réserve manifeste l'importance qu'il accorde, comme Platon, à la *lettre* des mythes (cf. ch. 20, 23 et 24) : une déesse, selon la mythologie traditionnelle, ne saurait être que vierge ou mère.

Page 212 :

3. Le mois d'Athyr (28 octobre-26 novembre) correspond à peu près au Pyanepsion athénien (cf. *infra*). La même datation de la mort d'Osiris se retrouve en 356 C-D et, plus allusivement, en 367 E. Elle ne correspond pas aux phénomènes climatiques et astronomiques qui vont être évoqués : les vents du nord ne déclinent, en Égypte, qu'à partir du mois de décembre (l'allusion à la dénudation des arbres (366 E) a moins d'importance, car la plupart des arbres poussant en Égypte appartiennent à des espèces à feuilles persistantes). D'autre part, en octobre-novembre, quand la décrue devient sensible, commencent les semailles et la reviviscence de la terre. Par ailleurs, la fête décrite par Plutarque (généralement désignée par les mots « τὰ Ἴσεια ») est située au mois de Khoïak (novembre-décembre) dans le grand Calendrier de Dendérah. V. Loret, *Réc. trav.*, 1884, p. 103, admet sans plus que Plutarque a confondu Athyr et Khoiak ; R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*, p. 41, pense que la confusion qui règne dans ce passage est due au fait que la source de Plutarque avait transposé les dates du calendrier sothiaque dans le calendrier alexandrin. Pour J. Hani (*La rel. ég.*, p. 357) Plutarque n'aurait décrit qu'une partie des fêtes situées au mois de Khoiak par le Calendrier de Dendérah : cf. *infra*, n. 7.

Khoiak était le dernier mois de l'inondation et le mois des semailles. Osiris, disparu sous son aspect nilotique, renaissait sous son aspect de dieu de la végétarion et de maître de la résurrection. Par là s'expliquent les détails apparemment irréalistes situés par Plutarque au mois de Khoïak : la mort d'Osiris-Nil *provoque* (sur ce lien, causal et non analogique, entre les faits religieux et les phases de la végétation, cf. aussi 378 F sq.) la diminution du jour, la défoliation des arbres *en même temps que* le retrait du fleuve. On peut induire de là que la source de Plutarque pour ce passage connaît mal le climat égyptien et est, de plus, égarée par son désir d'établir un parallèle entre les fêtes grecques (les Thesmophories par exemple) et les fêtes égyptiennes. Il est probable, néanmoins, que les fêtes égyptiennes de Khoïak n'étaient pas simplement l'expression d'un espoir retrouvé, mais un moyen d'inciter le dieu à produire, sans faute, de belles moissons : cf. ch. 79. Les fêtes décrites au ch. 52, qui se situent autour du solstice d'hiver, portent clairement ce message. Mais, dans le climat européen, c'est à cette date que la nécessité de stimuler magiquement la moisson à venir donne lieu à la confection d' « Osiris végétants » : aux alentours du solstice d'hiver, juste avant la Fête de la Nativité, on vend encore (en Provence, par exemple) des petits récipients en argile remplis de terreau et accompagnés d'un sachet de grains de blé ou déjà porteurs d'une fragile moisson vert tendre.

Pour les problèmes posés par les fêtes de Khoïak, il existe une autre explication, qui n'est pas nécessairement exclusive de la précédente. Voir la note 7.

4. Cf. 352 B, 372 D, 382 C. Le noir semble avoir exprimé à la fois, en Égypte, le deuil et la fécondité : cf. ch. 33.

5. Cf. 358 D, 372 C-D ; Hérodote, II, 41, 129-132 et Apulée, *Métam.* XI, 11. Isis fut assimilée à Hathor et à Nout, deux déesses souvent représentées sous la forme d'une vache. Isis est en deuil parce qu'elle n'a pas encore retrouvé Osiris (cf. ch. 52). Sur la déesse céleste Schentait (« la veuve ») considérée comme la représentation d'Isis endeuillée, cf. H. Bonnet, *Reall.* 404 ab-405 a.

6. Il ne s'agit pas, apparemment, d'un symbolisme très cohérent : Isis-la terre (la Vallée du Nil selon l'exégèse allégorique non « scientifique »), est, *d'autre part*, souvent représentée sous la forme d'une vache.

7. Du 13 au 16 novembre. Plutarque (cf. *supra*) semble ne décrire ici que les quatre derniers jours de ces fêtes qui, selon le Calendrier de Dendérah, duraient près de trois semaines. Une autre fête du deuil d'Osiris avait lieu le 29 Khoiak qui, après la réforme qui instaura le calendrier alexandrin, retrouva la place qu'elle occupait antérieurement, tout près du solstice d'hiver, le 25 décembre (voir le ch. 52 et les notes).

8. La source de Plutarque décrit un rituel célébré soit dans une région proche de la mer (peut-être à Alexandrie), soit sur les bords du lac sacré que possédaient tous les grands sanctuaires (il faudrait, si l'on adopte cette seconde hypothèse, donner à λαβόντες (366 F 3) le sens de « après avoir puisé »). Le lac pourrait alors figurer soit la mer, où avait flotté le cercueil d'Osiris, soit le fleuve, où on avait retrouvé le cadavre du dieu.

9. Selon certains « livrets » de cette liturgie, la ciste contenait la tête d'Osiris.

10. La liturgie célébrant l' « invention » et la résurrection d'Osiris se déroulait en général dans les salles des temples interdites aux fidèles ; à Abydos, cependant, la foule assistait à la cérémonie, dont quelques rites seulement étaient tenus secrets.

11. Épisode du culte osirien célébré dans toute la littérature classique : cf. Ovid., *Mét.* 9, 693 ; Juvén. 8, 29 sq. ; selon Sénèque, *Apocol.* 13 et Firmicus Maternus, *Err. prof. rel.* 2, 9, le cri complet était « Εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν » : « Nous l'avons retrouvé, nous nous réjouissons (avec Isis?) ». L'ensemble de la cérémonie, comme le montre la suite, comportait trois phases : *a*) la quête du cadavre du dieu ; *b*) l'invention (nuit du 19 au 20 Athyr) ; *c*) la résurrection.

12. L'épithète μηνοειδές implique une association d'Osiris avec la lune. Le symbolisme est le même qu'en 368 A (cf. 367 C-D), le croissant lunaire signifiant ici la renaissance d'Osiris. Cette hypothèse, comme le fait remarquer J. G. Griffiths, est plus vraisemblable si on situe la fête décrite ici au 25 Khoïak, la cérémonie d'embaumement ayant lieu le 24. On possède de nombreuses représentations d' « Osiris végétant » : il s'agit de statuettes d'argile humide ayant la forme d'Osiris momifié et coiffé de la couronne de Haute Égypte ; les graines qu'on y a déposées ont germé et poussent dru — symbole du renouveau que confirme le phallus érigé du dieu. Aucune de ces effigies n'a exactement la forme d'un croissant, quoique la cambrure du corps, en général très accentuée, puisse à la rigueur évoquer cette forme.

Page 213 :

5. L'essentiel de ce passage s'inspire d'Hérodote, II, 11-12, sans qu'il soit nécessaire de supposer une source intermédiaire. Si on prend le texte à la lettre, il implique que la reconquête d'Osiris et d'Horus est encore en cours. Plutarque ne semble pas avoir vu cette implication allégorique du phénomène, sinon peut-être en 353 E (ἔκφορον, παρωρισμένην). Il était d'ailleurs difficile de rendre compte, à quelque niveau de l'exégèse que ce fût, de phénomènes progressifs et irréversibles : seule une conception cyclique du monde permet l'exposé d'un dualisme « modéré » tel que celui de Plutarque. Par ailleurs, certains auteurs ont supposé, non sans vraisemblance, une version du mythe osirien selon laquelle Isis se serait unie sexuellement à Seth : cf. Hopfner, I, p. 114-115. Sur la localisation de Pharos dans l'*Odyssée*, IV, 355 sq., voir les notes de l'éd. Stanford, *ad loc.* et notre *Mirage égyptien*, p. 25-28. Pharos ne faisait d'ailleurs pas partie du continent, mais y avait été rattaché par un môle de sept stades de long.

Page 214 :

1. Sur Plutarque et l'allégorisme stoïcien, cf. *Notice*, p. 80-88. Ici Plutarque veut simplement rappeler que les Stoïciens usent de l'allégorisme « physique », distinct de l'allégorisme astral en ce que ce dernier n'est pas immanentiste (cf. 375 B). Le rôle de Dionysos d'une part, de Déméter et Coré d'autre part, s'accorde avec les pages précédentes ; Héraclès semble identifié à Seth en 367 D (cf. note *ad loc.*), mais cela écarte l'identification de Poséidon à Seth comme dieu de la mer ; enfin, selon certains Stoïciens, Cornutus en particulier, le soleil tire sa nourriture de la terre et de la mer et redistribue ces exhalaisons, jouant le rôle de régulateur de l'univers (cf. Aetius, *Placita*, II, 23, 5). C'est peut-être cet aspect du soleil qui a été hypostasié sous le nom d'Amon, mais rien, dans ce qui précède, ne prépare cette interprétation. Tout le passage vaut comme rappel des méthodes de l'herméneutique stoïcienne ; de plus, l'idée d'un principe pneumatique immanent est purement stoïcienne.

2. Sans doute s'agit-il, comme le pense J. G. Griffiths, p. 455, des Égyptiens eux-mêmes et des Stoïciens.

3. Cette interprétation sera rejetée en 372 A et D-E. Elle provient de sources grecques (on la retrouve chez Firmicus Maternus, *Err. prof. rel.* 2, 6 : « Tyfonem calorem » et elle concorde avec le rapprochement Hélios-Héraclès de 367 D).

4. Cf. 366 F, 368 A. Le rapprochement opéré entre Osiris et la lune est l'œuvre des théologiens d'Héliopolis ; il fut accueilli favorablement par les Égyptiens, en particulier à cause des ressemblances qui existaient entre les phases de la lune et la passion du dieu. Il explique les interdictions de 353 E-F, 357 F (cf. J. Vandier, p. 62). C'est toutefois un développement tardif de la théologie osirienne, comme Plutarque, seul Grec à le rapporter, le souligne en 364 A sq. et 368 C, et il n'eut guère d'extension.

5. Cf. *Quaest. Conv.* 657 F sq.

6. L'idée que la lune préside à la vie des plantes et des animaux a été admise par toute l'Antiquité classique (cf. par ex. Lydus, *De mensibus* III, 10, p. 50, éd. Wuensch). Elle est étrangère à la pensée égyptienne.

9. L'identification d'Héraclès au soleil est fréquente dans les écrits stoïciens (cf. F. Buffière, *op. cit.*, p. 200, 538, 575). Hérodote, II, 42-43, cite une anecdote qui rapproche l' « Héraclès égyptien » de Zeus-Ammon (ou Amon si on veut translittérer avec plus d'exactitude le nom égyptien) ; or Amon, associé à Rê, était devenu un dieu solaire. Comme le fait remarquer J. G. Griffiths, p. 458, l'analogie entre ce passage et les croyances égyptiennes est plutôt d'ordre iconographique : les Égyptiens représentaient le dieu solaire Rê assis sur le disque du soleil.

10. Cf. 355 D et le *De Facie* 943 B, où l'Hermès céleste (distinct de l'Hermès terrestre) est associé à Perséphone et à la lune, idée plus égyptienne que grecque. Thot était en effet un dieu lunaire devenu, à cause de la régularité du cycle lunaire, dieu du calcul et de l'écriture. Plutarque fait indifféremment d'Hermès-Thot et d'Osiris le symbole du λόγος (371 A, 373 D).

11. La comparaison n'est pas fortuite, et tout ce développement s'inspire de l'herméneutique stoïcienne : *a*) Dans les deux cas, le dieu représente des forces qui animent et vivifient le monde ; *b*) Héraclès est assimilé à Typhon, directement dans le premier cas (il « frappe » et « divise » comme Typhon a tué et démembré Osiris), indirectement et en tant que dieu solaire dans le second ; *c*) Sur le pouvoir destructeur du soleil selon la philosophie du Portique, cf. *supra.*

12. Le 17 Athyr : cf. 366 E.

Page 215 :

1. Les Pythagoriciens ont voulu « arithmétiser » l'espace (cf. 363 A). Les nombres plans représentent des surfaces : dans le cas d'un carré de côté 4, le nombre des subdivisions du périmètre et de la surface en parties aliquotes est, dans les deux cas, 16, et 18 dans le cas du rectangle 3 × 6.

3. L'ἐπόγδοος λόγος est le rapport $\frac{9}{8}$; 16 et 18 sont les termes d'une progression géométrique de raison $\frac{9}{8}$ ($16 \times \frac{9}{8} = 18$). Si on

interpose 17 entre 16 et 18, les intervalles entre les termes consécutifs seront $\frac{17}{16}$ et $\frac{18}{17}$ — intervalles en effet inégaux. Or le rapport 9 est, selon Archytas, celui qui relie les deux notes les plus hautes du genre diatonique (cf. D. K. 47 A 16 et Philolaos, D. K. 44 B 6). Cf. W. R. Newbold, Philolaus, *Archiv fur Philos.* 19 (1906), p. 176-217.

4. Cf. 356 D.

5. Cf. 359 C.

6. Cf. 366 F : peut-être le mot μηνοειδής indique-t-il ici, tout simplement, qu'un croissant de lune était représenté sur le sarcophage.

7. Cf. 358 A.

8. Cf. Jamblique, *Les Mystères*... VI, 7 : ἡ ἀγαθοποιὸς τοῦ Ὀσίριδος δύναμις.

9. Dans les Papyri magiques grecs, on trouve souvent les « deux noms » d'Osiris accolés (Ὀσορόννωφρις, Ὀρσενόφρη, etc...). Ὄμφις et les autres variantes semblent dériver de *Wnn-nfr* « celui qui est toujours bienfaisant » ; mais *Wnn-nfr* peut également signifier « l'être régénéré » (J. Vandier, p. 188, note 4), ce qui expliquerait le nom donné par les Égyptiens au jour de la réapparition du dieu sous la forme de la nouvelle lune, au début du cycle qui l'amènera à son plein.

Sur Herméos, cf. 365 E.

10. Cf. Hérodote, II, 13. Ces chiffres sont proches des estimations égyptiennes.

11. Six jours et non sept pour tenir compte, sans doute, de la nouvelle lune (invisible).

Page 216 :

2. Ces festivités commençaient donc le 25 février, si l'on admet que Plutarque fait coïncider, selon la coutume grecque, la nouvelle lune et le début du mois (cf. 367 E). Phamenoth (25 février-27 mars) est le dernier mois des semailles d'hiver.

3. Il semble qu'ici comme au début du ch. 44 Plutarque identifie Isis à la nouvelle lune (non éclairée) et Osiris au soleil ou à la lumière solaire qui éclaire la lune et va la rendre « pleine ». Συνεῖναι et πληρουμένην sont visiblement des métaphores sexuelles, et la fécondation ainsi décrite ne s'accorde pas avec le contexte, qui identifie Osiris à la lune. Plutarque élude la difficulté en faisant de la lune une divinité androgyne. Peut-être s'agit-il d'une anticipation de la théorie de la χώρα (373 E). La nouvelle lune (invisible) est le réceptacle de la lumière solaire qui va la rendre « pleine » et, par son intermédiaire, répandre sur le monde ses principes fécondants (cf. 368 D κατασπείρουσαν, 372 E ἀπορροίας et 377 B ὑποδεχομένην καὶ διανέμουσαν). Ce symbolisme complexe peut rendre compte de la conception posthume d'Horus ou de croyances gréco-égyptiennes (cf. Hopfner, II, p. 194), dont on trouve un écho dans le *De Facie* (927-928), selon lesquelles la barque funéraire d'Osiris était reçue par Séléné, la pleine lune. Ajoutons que les Égyptiens considéraient la lune comme une divinité mâle, mais qu'ils représentaient parfois, à basse époque, Séléné sous l'aspect d'une divinité androgyne. Il semble que cette façon de voir ait été assez répandue en Grèce : cf. Platon, *Banquet* 190 B. Quant à l'identification d'Isis à la lune (attestée dans maints passages du *De Iside* : 368 D, 368 E *ad init.*, 372 D, etc...), elle a été admise unanimement par tous les commentateurs grecs postérieurs à Plutarque, comme complément à la théologie solaire d'Osiris (dans les arétalogies d'Isis, la déesse dirige à la fois le cours du soleil et celui de la lune).

4. Cf. 358 D et 367 A.

5. Horus représente, à tous les niveaux de l'exégèse, l'ordre des cycles terrestres, c'est-à-dire un ordre précaire, une harmonisation toujours recommencée de la φθορά et de la γένεσις (cf. 366 A, 367 B, 373 B).

6. Cf. 356 C. L'allégorie se fonde sur le fait qu'une éclipse de lune ne peut avoir lieu que lors d'une opposition (pleine lune) et une éclipse de soleil que lors d'une conjonction (nouvelle lune) des deux astres. Plutarque identifie ici Seth tantôt au soleil, tantôt à la puissance des ténèbres. Cette dernière identification, attestée dans les textes égyptiens, résulte uniquement du conflit entre Seth et Horus, les yeux de ce dernier étant le soleil et la lune. Sur la mythologie solaire de Seth, cf. 367 C et J. G. Griffiths, p. 445-456. En 371 B, dans un contexte plus nettement dualiste, Seth sera considéré comme la cause unique des éclipses.

7. Le passage qui suit (jusqu'à la fin du chapitre) peut à la rigueur figurer dans l'exégèse astronomique du mythe. Il se raccorderait toutefois plus aisément à 368 D en raison de la parenté (d'ailleurs d'invention grecque) consanguine et fonctionnelle d'Horus et d'Anubis (cf. 356 E-F). Sieveking suppose une lacune entre ἡ Ἶσις et γεννώσης : l'asyndète confirme cette hypothèse. Plusieurs raisons peuvent avoir entraîné un remaniement du texte : *a*) Un possible adultère d'Isis qui expliquerait son empressement à adopter Anubis ; *b*) L'épisode de la décollation d'Isis, qui se rattache directement à la fin du premier paragraphe du chapitre ; *c*) Le mystère qui entoure la naissance d'Horus : Plutarque aurait pu retrancher du texte un ἀπόρρητον.

8. Cf. 375 B. Cette répartition des fonctions des deux déesses peut avoir pour origine une double étymologie : νη - ὀπτή et *εἴδω.

9. Patron des taricheutes, « Seigneur de la Nécropole », Anubis était représenté sous la forme du chacal, animal qui hante les charniers et les cimetières (cf. 368 F). En faisant de lui l' « horizon », Plutarque le rapproche, sur le plan fonctionnel, de sa mère Nephthys, déesse des confins (cf. 366 B-C) : syncrétisme très laxiste car il ne s'agit pas des mêmes confins dans les deux cas. L'appartenance d'Anubis aux deux mondes, céleste et chthonien, repose probablement sur l'étymologie d'*Hermanubis* (ἄνω βῆναι?) exposée p. 375 E. Cependant, H. Bonnet (*Reall.*, s. v. *Upuaut*) pense que Plutarque a confondu Anubis avec les Oupouaout, deux dieux-loups qui, selon Clément d'Alexandrie (*Strom.* V, 7, 43), symbolisent « les deux moitiés du ciel ».

Page 217 :

2. Cette étymologie s'accorde avec l'identification de Κρόνος à Χρόνος (le Temps, père de toutes choses), alors que κύων et τίκτων, qui devraient dans ce cas être pris *stricto sensu*, ne conviennent guère pour Κρόνος.

4. Cf. 365 B-C, où se trouvent également réunies des considérations sur le chien et le récit du meurtre de l'Apis. Le rapport entre ces deux thèmes étant tout à fait différent dans les deux cas, on peut supposer qu'ils se trouvaient réunis dans une compilation consultée par Plutarque.

5. Cf. ch. 42 et 55.

6. Sur cette généralisation « inductive », voir la *Notice*, p. 30 sq. Sur le rôle de Typhon, cf. 364 E, 376 F, etc...

7. Pour Démocrite et les Stoïciens, le matériau primordial de l'Univers (les atomes pour les uns, la matière pour les autres) est dépourvu de qualités (cf. l'allusion de 374 E). Pour Épicure, seuls les éléments sont sans qualités. L'atomisme et le stoïcisme sont combattus vigoureusement dans le *De Iside*. Une des principales causes de la hargne de Plutarque est sans doute le fait que les interprétations qui s'inspirent de l'atomisme comme celles qui s'inspirent du stoïcisme admettent des *maux* mais refusent l'existence du *Mal* comme principe supérieur. Or le problème du Mal est au centre de la légende d'Osiris, dieu souffrant.

8. D. K. 22 B 51 ; cf. *Moral.* 473 B et 1026 B.

9. *Fr.* 21 Nauck[2] ; cf. *Moral.* 25 C et 274 A.

Page 218 :

2. Cf. *Moral.* 24 A-B, 105 C, 473 B, 600 C. Allusion à un passage bien connu de l'*Iliade*, XXIV, 525-534 critiqué par Platon, pour des raisons proches de celles de Plutarque, dans la *République* 379 C-D.

3. « Mixte » a ici une valeur plutôt éthique : on peut cependant remarquer que c'est l'apparition de l' « Autre » dans le *Sophiste* qui a permis l'élaboration de la théorie des mixtes dans le *Philèbe*.

4. Plutarque semble renier ici l'exégèse démonologique des ch. 25-31.

5. Plutarque fait fréquemment allusion à Zoroastre (*Moral.* 415 A, 670 D, 780 C, 1115 A ; *Vie de Numa*, 4 ; *Vie de Thémistocle*, 28 ; *Vie d'Alexandre*, 30 ; *Vie d'Artaxerxès*, 29). Cf. J. Bidez et F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, 1938. Les sources de Plutarque sont Théopompe (370 B), peut-être Eudème de Rhodes, Eudoxe de Cnide et Hermodore de Syracuse, qui donne pour la vie de Zoroastre la même datation que Plutarque (on remarquera à ce propos que si l'on situe, avec Douris, la Guerre de Troie en 1334, la datation d'Eudoxe, qui situe Zoroastre 6.000 ans avant Platon, coïncide à peu près avec celle des historiens cités par Plutarque). La plupart des historiens modernes qui croient à l'existence historique de Zoroastre le situent au VII[e]-VI[e] siècle.

« Μάγος » est ici le nom qu'on donnait aux membres d'une tribu mède, devenue la caste sacerdotale prédominante de la Perse.

6. Transcriptions de *Ahura* (« Seigneur »), *Mazda* (« sage ») (c'était le nom du dieu de la lumière) et de *Angra Mayniu* (« Esprit du Mal »).

Page 219 :

2. La plante *haoma* était utilisée dans le culte d'Arimanios et l'*amomum* dans celui d'Horomazès (cf. E. Benveniste, *La religion perse*).

3. Cf. *Moral.* 670 D.

4. Il s'agit des Amesha Spentas, dont le nombre et les attributions sont, en gros, conformes à ce qu'écrit Plutarque.

5. Arimanios était assisté de génies malfaisants et de quelques démons féminins.

6. Cf. Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés*, II, 76.

7. Selon certains textes iraniens, la sphère céleste est la réalité primordiale à partir de laquelle Oromazès a créé toutes choses.

8. L'importance attribuée ici à Sirius et le rôle d'astre pourvoyeur de pluie que lui attribuaient les Iraniens sont peut-être d'origine égyptienne.

9. Les Jagatas, dont Sirius, dans la doctrine iranienne, faisait partie.

10. Texte incertain.

Page 220 :

1. Expressions presque similaires chez Hésiode (*Tr. J.*, v. 243) et Hérodote, VII, 171. Hésiode donne également une explication cosmologique de la vie « mixte » — à la fois heureuse et malheureuse — du genre humain (*Tr. J.*, v. 90 sq.). L'idée est pourtant authentiquement mazdéenne. Voir sur ces questions M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, 1971.

2. Plutarque omet un point important de la doctrine du *Zend Avesta* : c'est que tous les hommes doivent, en pratiquant le bien, favoriser et hâter la victoire finale d'Oromazès.

3. Ces éléments d'une conception (à vrai dire assez naïve) du bonheur universel figurent bien dans la doctrine mazdéenne mais elle ne les possède pas en propre (l'épisode biblique de la Tour de Babel, par exemple, en témoigne).

4. Né dans le dernier quart du IV[e] siècle, cité également en 378 E ; ce qui suit était probablement abordé, selon J. G. Griffiths, p. 480, dans le livre VIII de ses *Philippica*.

5. Cf. Bidez-Cumont, *op. cit.*, II, 78, note 22. Même périodicité de 9.000 ans, pour d'autres événements, chez Hérodote, II, 123 ; Platon, *Phèdre* 249 A ; Héraclite cité par Plutarque, *Moral.* 607 C. Dans le *Timée* 23 E, l'ἀκμή de l'ancienne Athènes est située 9.000 ans avant l'époque du narrateur, Solon. Platon peut vouloir indiquer par là, soit que la renaissance d'Athènes remonte à Solon, soit que l'apparition d'une Athènes comparable à celle du passé est imminente.

6. Passage douteux. Si l'on suit certains textes, qui font allusion à une périodicité de 12.000 ans (T. Hopfner, II, p. 210), on peut supposer que le dieu vainqueur se repose 3.000 ans, ce qui corres-

pond bien au temps moyen de repos d'un homme (8 heures). Ὥσπερ sert à introduire l'élément de comparaison pris comme exemple.

7. Les Chaldéens furent d'abord une tribu, puis une caste sacerdotale. On désignait ordinairement sous ce nom les prêtres babyloniens et assyriens.

8. Cf. Diod. II, 31, 1. Les sept « planètes » chaldéennes (le soleil, la lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus, Saturne) sont, pour un individu, bénéfiques ou maléfiques en fonction des rapports angulaires qu'elles forment entre elles, dans le zodiaque, au moment de sa naissance. Mars passait, en tout état de cause, pour une planète maléfique. Mais ce double système de détermination de l'influence des planètes a beaucoup varié.

9. C'est du moins l'opinion du vulgaire, que Plutarque contredit en 362 D, 382 E-383 A.

10. Cf. Hésiode, *Théog.*, v. 937.

11. *Il.* XVIII, 107 (texte légèrement différent de celui de la vulgate).

12. D. K. 22 A 22.

Page 221 :

4. Les éléments (qui sont, pour Anaxagore, des germes) sont infinis en petitesse comme en multitude, et le νοῦς, dans la mesure où il les organise, s'oppose à eux. Mais il est aussi, et par là-même, infini comme eux : D. K. 59 B 1, 2 et 12.

6. Le « Même » et l' « Autre » ne constituent pas un couple de contraires : ils sont les deux aspects complémentaires du genre suprême, l'Être (il s'agit ici de la doctrine du *Sophiste*, utilisée dans le *Timée*).

7. *Lois* 896 E sq. Les deux âmes des *Lois* ne sont pas vraiment antagonistes : l'âme bonne se nie elle-même comme l'effet se sépare de sa cause ; ainsi, l'âme s'engage dans la mobilité du chaos, parce que cette mobilité même a sa source dans l'intelligence et se pervertirait graduellement si elle « cessait de suivre les leçons du Dieu » (L. Robin, *Platon*, La Pléiade, 1950, t. II, p. 1542, note 45) ; cf. le mythe du *Politique* (268 D sq.) et voir, sur ces problèmes, M. Guéroult, Le Xe livre des *Lois* et la dernière forme de la physique platonicienne, *R. É. G.* 37 (1924), p. 27-78. C'est d'ailleurs dans le sens de ce monisme diversifié que Plutarque interprétera les croyances égyptiennes.

8. Cf. *Timée*, 35 A sq. : le démiurge a composé l'Ame du Monde à partir de l'essence indivisible du Même et de l'Autre et de l'essence divisible des corps. Sans qu'il soit possible d'identifier complètement cette troisième essence avec la χώρα (48 E, cf. notre *Notice*, p. 115), on peut dire que l'une et l'autre résultent du pouvoir séparateur de l'Autre, principe de dispersion, mais permettent au Même (ou, pour la χώρα, au Modèle intelligible) de rétablir, à travers cette dispersion, la cohésion du κόσμος.

Page 222 :

1. Dualisme « modéré », esquissé en 370 B et exprimé dans le mythe osirien par l'acte de clémence d'Isis envers Seth. Dans le *De pro-creatione*, Plutarque considère la création du monde comme une victoire de l'ordre sur le désordre, mais n'admet pas la disparition complète de celui-ci : sans désordre, « il n'y aurait plus ordre », mais stabilité immuable du monde intelligible et divin (P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, 1938, p. 119).

2. Les mots ὧραι, κράσεις et περίοδοι, qui impliquent l'idée d'une action régulatrice, ont par eux-mêmes une valeur laudative qui n'apparaît pas dans la traduction française : il s'agit d'un climat et d'un air *tempérés* et de mouvements *circulaires réguliers*, donc guidés par la raison. Sur l'expression « émanations d'Osiris » cf. p. 208, n. 15 et 226, n. 2.

4. Cf. 376 B sq. Selon Hellanicos (ap. Athén. XV, 679 F), le nom égyptien de Seth était « Βάβυς ». Dans les textes funéraires figure parfois, sous le nom de « Babi », un monstre effrayant, démon des ténèbres de l'au-delà, parfois confondu avec Seth en tant qu'ennemi d'Osiris, ce qui peut expliquer l'invention de l' « étymologie » dont Plutarque fait état.

5. Le dieu-crocodile Sobek était considéré en général comme bienfaisant. Son aspect séthien (impliqué en 358 A) est propre à quelques cultes locaux.

6. Cf. 358 C, 363 F-364 A. « La surimposition d'un faucon d'Horus sur un objet symbolisant Seth... est très fréquente » (J. G. Griffiths).

7. Cf. 362 F-363 A et 363 C-D, où l'exécration de l'âne est expliquée par d'autres motifs, qui ne sont pas, toutefois, incompatibles avec le précédent.

Page 223 :

2. Allusion à l'épisode giblite de la quête d'Isis. Le culte d'Isis Pelagia ou Pharia ou Euploia semble être d'origine grecque (cf. *Notice*, p. 147-148).

3. (D'Horus-Apollon) : rituel propre à Apollinopolis Magna (Edfou). Cf. Élien, *H. A.* X, 21.

4. Plutarque rejette ce type d'étiologie, appliqué aux dieux en 379 E.

5. Cf. 380 C. Les deux idées rapprochées ici l'étant également dans le développement consacré à la zoolâtrie (379 E sq.), on peut supposer qu'elles faisaient partie du même développement dans la source de Plutarque, peut-être Manéthon (cf. 380 D).

6. Cf. 354 F : cette graphie est authentiquement égyptienne, mais la glose en est grecque.

7. *Il.* VIII, 22.

8. Cf. 363 F ; en 371 C le faucon représente Horus ; ici, il semble que Plutarque fasse allusion, non pas à Zeus (*contra* J. G. Griffiths), mais à Osiris, qui était parfois représenté à basse époque sous la forme d'un faucon ou d'un épervier.

9. Cf. Horapollon, I, 6.

10. Pour les ensevelir selon les rites (grecs) : cf. Porph., *De abst.* 4, 9 et Élien, *N. A.* II, 42.

11. Cf. Élien, *N. A.* X, 24.

12. Cf. 355 E, 365 B et, sur Osiris-Min, 374 B. L'anthropomor-

phisme des représentations du dieu s'explique par ses origines : roi humain assassiné ou personnification du roi défunt. Il est souvent représenté aussi sous l'aspect d'une momie pourvue des attributs royaux. Ses représentations ithyphalliques s'expliquent, selon A. Gardiner, par son identification avec le dieu générateur Min. Plutarque pense évidemment à l'importance du phallus dans le culte de Dionysos.

Page 224 :

1. Cf. 382 C (en fait, Osiris est la plupart du temps représenté vêtu de lin blanc). Plutarque rattache à l'Osiris solaire et non à l'Osiris végétant le pouvoir générateur du dieu, ce qui est pour le moins méconnaître la genèse de son culte. L'hostilité de l'auteur envers l'exégèse stoïcienne (cf. par exemple 377 B sq.) explique en partie cette interprétation. Surtout, il se souvient du symbolisme solaire de Platon : il transcrit ici presque mot pour mot un passage de la *République* (506 D sq.). Le platonisme lui permet de donner au culte solaire d'Osiris une signification élevée et très générale (cf. *Moral.* 393 D, 477 C-D (et *Timée* 92 C), 944 E, etc...). Il va cependant l'entraîner à mentionner un aspect historiquement secondaire de la personnalité du dieu : à basse époque même, alors que le syncrétisme faisait se développer jusque dans ses dernières conséquences la théologie solaire d'Osiris, l'identification de celui-ci avec Rê resta « plutôt une image... qu'un dogme » (J. Vandier, p. 62), à moins qu'on ne considère le syncrétisme panthéistique des doctrines hermétiques, dans lequel le soleil est le dieu universel, le *mens mundi*.

2. Les Stoïciens entre autres. Cf. 365 D, 367 C-D, 372 C, 383 C.

3. Cf. 365 D *ad fin.*, 367 D, 371 B, 373 D. Cette argumentation est particulièrement pertinente dans le cas de l'Égypte, où le sort des récoltes dépend moins du soleil que du *khamsin* et de la hauteur de la crue. L'action du soleil et l'évaporation qu'il provoque aboutiraient à un cycle de transformations parfait si, dans la zone sublunaire, n'intervenait un facteur de désordre qui en perturbe le cours. Plutarque, qui s'inspire ici pour l'essentiel d'Aristote, résout par un postulat théologique les difficultés qu'éprouve souvent, dans le détail, l'auteur de la *Météorologie* lorsqu'il tente de concilier l'ordre cosmique et les désordres atmosphériques (cf. F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, 1960, p. 425 sq.).

5. « Epiphi est le onzième mois de l'année égyptienne (juin-juillet), c'est-à-dire le mois où se produit le solstice d'été. La fête est donc célébrée tous les ans à la nouvelle lune (le 30 du mois, jour où le soleil et la lune sont en conjonction, donc « alignés ») qui suit le solstice d'été » (G. Aujac).

6. L'Horus dont il s'agit ici est un dieu du ciel très ancien, incorporé tardivement dans le culte osirien.

7. Phaophi était le deuxième mois de l'année égyptienne (septembre-octobre) ; le 23 Phaophi de l'année sothiaque correspond au 20 octobre de l'année julienne, date à laquelle commencent à se manifester les perturbations qui accompagnent l'équinoxe. Tout au plus peut-on rappeler que Rê, vers la fin de son règne sur les humains, s'aidait d'une canne pour cheminer : mais les jeux de mots sur κλινόμενον et πλάγιον suggèrent une source grecque.

Page 225 :

1. On est tenté de voir dans cette fête un doublet de celle qui est décrite au ch. 39, 366 E-F (cf. ch. 39 et les notes *ad loc.*). Cependant, le contexte n'est pas le même : non point que la mention d'Osiris comme dieu-soleil oblige à envisager, comme certains l'ont fait, un allégorisme sophistiqué ; ce passage est intégré d'une façon un peu artificielle à un développement concernant le symbolisme astronomique, mais le sens de la fête est en gros semblable à celui des festivités d'Athyr-Khoïak, avec une nuance importante cependant : la période avoisinant le solstice d'hiver est, pour les Égyptiens comme pour les Grecs, une période d'angoisse, encore qu'en Égypte la germination commence en décembre : cf. ch. 39, n. 7. La cérémonie décrite est moins optimiste que celle d'Athyr-Khoïak, et ne prend pas en compte la régularité des cycles végétaux qui doivent ramener la moisson, mais la longueur de la période qui va du solstice d'hiver au solstice d'été. C'est une cérémonie triste et pleine d'angoisse, mais ce qui l'oppose, par exemple, aux cérémonies dionysiaques célébrées à Athènes au cœur de l'hiver n'est qu'apparence : dans les deux cas il s'agit de stimuler le dieu de la végétation.

Selon Blackman et Fairman (*J. E. A.* 36 (1950), p. 78), il s'agirait ici d'un rituel pastoral primitivement lié au dieu Min.

2. « Horus fils d'Isis » est la traduction d'*Harsiésis*. Ni le recueil, ni le rite qu'il prescrit ne sont connus par ailleurs, et on peut supposer que le traducteur grec a adapté le texte aux principes de l'heurématologie grecque : le *pharaon*, Horus vivant, était logiquement, pour un Grec, l'εὑρετής de ce rite du culte solaire.

4. Selon la *Souda*, s. v. Σείριος, les Grecs appelaient quelquefois le soleil « Sirius » (cf. Diog. La., 10) ; Diod. I, 11 utilise la même étymologie (Osiris = ὁ Σείριος) au bénéfice des Égyptiens. Cf. Apulée, *Métam.* XI, 4 et *supra*, 365 F sq., 370 A et, à propos de la théologie solaire d'Osiris, 355 F. Le calendrier égyptien avait été établi, rappelons-le, à une époque où le lever héliaque de Sirius coïncidait avec le début de la crue du Nil (cf. 365 F-366 A).

5. C'est ce que croient Hécatée, Manéthon, Diodore et c'est la croyance que l'on prête le plus communément, de nos jours, aux anciens Égyptiens.

6. Cf. *supra*, 358 D ; en 366 E on trouve une explication différente, et plus proche des idées égyptiennes, de l'iconographie isiaque : ce sont les Grecs qui rapprochèrent Isis de Séléné. Les dieux lunaires égyptiens, on l'a vu, étaient masculins. Le mélange des deux conceptions explique le symbolisme complexe de la p. 368 C-D.

7. Cf. 356 D-E. En 352 B et en 382 C, Plutarque donne de ce même fait une explication plus philosophique, mais identique en son principe. En 372 D l'explication est tout à fait différente : peut-être ne s'agit-il plus des effigies thériomorphes d'Isis, occasionnellement ou symboliquement voilées de noir, mais de l'Isis μελανείμων assimilée par les Grecs à Hécate, déesse chthonienne.

8. *Fr.* 297 Lasserre.

9. Cf. 377 A. En Grèce même, comme plus tard dans l'Égypte hellénisée, les amoureux adressaient leurs prières au soleil, et les amoureuses à la lune (cf. *P. M. G.* 4, 2785). D'autre part (cf. ch. 19, 39 et les notes *ad loc.*), Isis fut assimilée à la déesse-vache Hathor et à Astarté, puis, par les Grecs, à Aphrodite comme déesse de l'amour. Mais sous son aspect originel elle symbolise plutôt la mère et l'épouse.

10. Cf. 365 D, 367 D, 372 A. Il s'agit en particulier des Stoïciens, que Plutarque peut maintenant se permettre de réfuter à la lumière du platonisme.

11. La conception triadique qui s'ébauche ici (Nature mâle et femelle, Monde créé) est plus religieuse que philosophique. Les idées grecques sur le mécanisme de la reproduction (374 F) incitaient à penser que la Nature recevait sa forme d'un principe mâle et sa « consistance » d'un principe femelle. Cf. le rapport forme/matière chez Aristote et la théorie platonicienne de l'imitation (la navette, quelle que soit sa matière, reçoit sa forme de l'Idée : *Cratyle* 389 A sq.).

12. *Timée* 49 A, 51 A, 52 D. Il s'agit chez Platon de la χώρα qui, malgré les métaphores utilisées, est plutôt un principe de dispersion qu'un « réceptacle ». L'usage de métaphores est d'ailleurs fréquent chez Platon lorsqu'il s'agit de décrire le rapport des Formes et du Sensible. Comparer l'Idée à un sceau et le sensible à de la cire (*Timée* 50 C) risquait d'amener le lecteur à « hypostasier » la χώρα, ce que fait Plutarque. Voir sur ce sujet le *De procreatione* (*Moral.* 1014 D, 1015 D, 1023 A).

13. Usage attesté par plusieurs inscriptions grecques de l'époque ptolémaïque ; cf. Apulée, *Métam.* XI, 22 : *Dea multinominis.*

14. Cf. 382 C-D. Dans le *Corpus Hermeticum*, XI, 16 le monde est dit παντόμορφος. Il y a là, comme chez Plutarque, une contamination entre le rapport platonicien εἶδος/αἰσθητόν et le rapport aristotélicien μορφή/ὕλη : c'est d'Aristote que Plutarque va tirer sa conception de la matière ; il « spiritualise » celle-ci alors que certains disciples d'Aristote, comme Straton, voulaient, en identifiant φύσις et ὕλη, matérialiser la Nature. Dans la Gnose valentinienne, Σοφία — qui personnifie la Femme — cherche à se donner une forme, ce dont elle sera punie.

15. Cet amour inné que la matière aurait de Dieu apparaît différemment dans le *De Procreatione.*

Page 226 :

1. Lieu et matière sont ici clairement identifiés l'un à l'autre (καί est épexégétique).

2. Le mot ἀπόρροιαι, souvent utilisé à propos des « influences » astrales, a ici une résonance stoïcienne : il servait souvent, dans la philosophie du Portique, à désigner le mode d'action du Verbe divin. Cf., sur ce passage et ce qui suit, M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, 1957, p. 302 et note 3.

3. Cf. 375 B. Emploi stoïcien du mot λόγοι : il s'agit des λόγοι σπερματικοί (« raisons séminales »).

4. Cf. *Timée*, 50 C.

5. Sur ce procès, attesté par les textes égyptiens, cf. 358 D. L'idée selon laquelle le monde est créé d'après un παράδειγμα intelligible est platonicienne (*Timée* 92 C), mais l'image du sceau est une adaptation libre de l'aristotélisme, permise en particulier par l'ambiguïté de la théorie de la χώρα du *Timée* (cf. Rivaud, *Timée*, C. U. F., *Notice*, p. 63-70).

6. Dans son rôle d'avocat (cf. 358 D et le *Pap. Jumilhac*, 16, 23 sq.), Hermès-Thot représente à la fois la raison et la parole (λόγος). Le mot λόγος appliqué au principe suprême rappelle la philosophie du Portique.

7. Cf. 356 A. Texte incertain : cf. l'apparat critique et notre article de la *R. É. G.*, 85 (1972), p. 63-71. Selon nous, loin de s'orienter vers une conception dualiste qui ferait de la matière le principe du Mal (thèse de Torhoudt, *Een Onbekend Gnostisch Systeem in Plutarchus' De Iside et Osiride*, 1942), Plutarque cherche au contraire du côté de l'ἄπειρον (cf. διὰ τὸ σωματικόν) les éléments d'un dualisme « modéré » (cf. 376 B), le principe du Mal, d'ailleurs fort affaibli, n'étant ni Horus ni, bien entendu, Isis, mais seulement Typhon. Selon la Gnose Valentinienne, qu'invoque A. Torhoudt, Sophia (la matière) n'est mauvaise qu'aussi longtemps qu'elle n'a pas rencontré Ὅρος : une fois « informée », elle devient le support du κόσμος et sa « sagesse » immanente. Pour Aristote, la matière n'est pas non-être, mais être en puissance (d'où le dynamisme qui lui est attribué dans le *De Iside*). Par ailleurs, la thèse la plus proche de celle de Plutarque, celle de Porphyre, identifie ὕλη et ἄπειρον (cf. 382 C) ; mais en déclarant que le dynamisme de la matière l'oriente toujours vers le Bien Plutarque la soustrait pratiquement au dualisme (sur ces sujets, cf. P. Duhem, *Le système du monde de Platon à Copernic*, t. II, nouveau tirage 1974, p. 318-323 et 438-443).

Page 227 :

2. Seth fut émasculé par Horus au cours du grand combat qui opposa les deux dieux. Mais la posture indiquée s'inspire peut-être de l'iconographie du dieu ithyphallique de Coptos, Min. Sur Κόπτος/κόπτω, cf. 356 D-E.

3. Il s'agit peut-être ici de la contamination de deux mythes grecs : invention de la lyre par Hermès (*Hym. hom.* V, 4 ; Sophocle, *Ichn.*, v. 268 sq. ; Apollodore 3, 10, 2), mutilation de Zeus par Typhon (Apoll. 1, 6, 3). Dans la Ire *Pythique*, Pindare montre Typhon, réduit à l'impuissance sous le poids de l'Etna, frémissant de peur en entendant la lyre (v. 13 et 27 sq.).

4. « Il est impossible que le mal disparaisse... ; car il y aura toujours, nécessairement, un contraire du bien. Il est tout aussi impossible qu'il ait son siège parmi les dieux : c'est donc la nature mortelle et le lieu d'ici-bas que parcourt fatalement sa ronde » (Platon, *Théétète* 176 A, trad. A. Diès).

5. L'âme et le corps du monde résultent donc d'une harmonisation, et non d'une création *ex nihilo* (cf. 54, 373 B-C).

6. Cf. 360 D. Selon Aristote (*Météor.* II, 7 sq. ; II, 9 ; III, 1) les

tremblements de terre et les orages proviennent des exhalaisons sèches de la terre, ce qui est compatible avec la personnalité de Seth telle qu'elle se dégage de l'ensemble du *De Iside*.

7. Ἀναχαιτίζει : terme d'équitation : le cheval relève brusquement la tête, soit par manie, soit pour échapper à l'action du mors. L'équivalent technique d'ἀναχαιτίζειν en français est « encenser ».

8. Épisode raconté par de nombreux textes égyptiens. On lit dans *Les aventures d'Horus et de Seth* (1, 3) : « et Thot présentait l'œil *oudjat* (au) prince puissant qui est dans Héliopolis », ce que G. Lefebvre commente en ces termes : « Il s'agit du dieu (solaire) Atoum... L'œil *oudjat* est ici synonyme de la couronne d'Égypte, objet de litige entre Horus et Seth ; Thot le présente à Atoum dans l'espoir que celui-ci le remettra à Horus ». Mais les yeux d'Horus ont donné lieu, selon les époques et les écoles, à un symbolisme complexe : cf. J. G. Griffiths, Remarks on the Mythology of the Eyes of Horus, *C. E.* 33 (1958), p. 182-193, et *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and classical sources*, 1960.

9. Cf. 368 F. Certains textes égyptiens semblent confirmer cette double explication allégorique.

10. Cf. 373 A-B.

Page 228 :

2. *Rép.* 546 B, cf. *Moralia* 264 A et 329 E-F. Trois représente le principe mâle, quatre le principe femelle et cinq le fruit de leur union. Même organisation triadique en 374 B-C. Sur la valeur mythique potentielle de cette triade, cf. R. Guénon, *La grande triade*, 1946, qui montre que ce type de triade diffère complètement de la Trinité chrétienne (dans laquelle l'Esprit dépasse et diversifie la dualité du Père et du Fils) pour se rapprocher de la triade extrême-orientale (Purusha, Praktiri, Avâtara), dans laquelle la génération de l'Esprit se fait *ad intra*, le Père étant le principe unique de l'Esprit. On ne peut dire qu'il y ait chez Plutarque un dieu en trois personnes. Mais la liaison assurée par Isis entre le Logos et le Cosmos — dans les deux sens, sa cause (l'amour) et le symbolisme mystérique qui s'en inspire évoquent à l'avance certains thèmes chrétiens.

La « cohérence » des triades (dues elles-mêmes, en Égypte, à la force du sentiment familial plutôt qu'à des spéculations théologiques) s'exprimait aisément, pour les Grecs, en termes d'arithmologie ($3^2 + 4^2 = 5^2$). Dans l'exégèse de Plutarque, cependant, l'élément résultant (le Monde) « s'oppose » à l'élément procréateur et implique rétroactivement le second terme comme principe de médiation. On peut parler de « contradiction surmontée » plutôt que de « synthèse » (cf. S. D. Rose, *Dyad and triad in intergrouprelations*, 1960).

3. Trois est le premier nombre qui ait commencement, milieu et fin (rappelons que un est considéré par les Grecs, non comme un nombre, mais comme le père des nombres). Euclide qualifie de τέλειος tout nombre qui est égal à la somme de ses parties (7, *Def.* 22). Plutarque multiplie les preuves de la perfection du monde (par opposition à toute création prématurée) par l'arithmologie. Platon n'avait pas eu trop de tout le *Timée* pour réaliser le même dessein.

5. Il y avait en effet environ 25 signes éventuellement utilisés comme signes alphabétiques. Si on compare ce passage à 354 E, on peut en déduire que Plutarque réserve aux signes dits « hiéroglyphiques » une valeur idéogrammatique. On peut aussi supposer qu'il s'inspire de deux sources distinctes. L'usage de certains signes égyptiens comme στοιχεῖα alphabétiques avait été pressenti par Platon (*Philèbe* 18 B sq.). Eudoxe peut être la source commune à Platon et à Plutarque : cf. R. Eisler, Platon und das Aegyptische Alphabet, *Archiv für Philosophie*, I, 24, 1-2, p. 3-13.

7. « Voir » se dit *mȝȝ* en égyptien, mais il s'agit plus probablement d'une « étymologie » grecque : Horus/Min = δρώμενον, ou δρῶ-μιν.

8. *Mwt* (« mère ») : Mout, la déesse-vautour de Thèbes, était l'épouse d'Amon et la mère de Khonsou, dieu lunaire ; *Ḥt-Ḥr* (« maison d'Horus ») était le nom d'Hathor ; *mḥt wrt* (« le grand flot ») était une épiclèse d'Hathor sous son aspect de vache céleste : l'étymologie de Plutarque est donc fausse dans ce dernier cas, bien que *mḥ* signifie effectivement « remplir ».

9. Cf. *Timée* 52 D-53 A et, par ailleurs, *Moral.* 882 C, 1023 A.

Page 229 :

1. L'auteur de la *Théogonie* fait de Chaos tantôt un pré-monde (v. 116-122), tantôt un espace immense s'étendant entre la Terre et le Tartare (v. 736-745 et 806-814) : cf. F. Solmsen, Chaos and Apeiron, *Studi Italiani di Filologia classica* 24 (1950), p. 235-248. Dans le *De Procreatione*, Plutarque, qui interprète dans un sens chronologique la création du monde selon le *Timée*, insiste particulièrement sur le caractère précosmique du Chaos.

2. *Banquet* 203 B sq. Cette allégorie platonicienne est devenue un mythe (« allégorie » et « mythe » étant employés ici dans leur acception moderne et *stricto sensu*) à cause de sa structure triadique. Plotin (III, 5, 8 sq.) l'a reprise en lui donnant un sens encore différent (cf. J. Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 192-198). Elle fut reprise aussi par d'autres Néo-Platoniciens, puis par les Chrétiens et elle est devenue un composant quasi nécessaire de tout discours sur l'amour (cf. V. Jankélévich, *Quelque part dans l'inachevé*, 1978, p. 159).

On rapprochera de ce mythe le conte allégorique égyptien *Vérité et Mensonge*, rattaché à la légende osirienne : le fils de Vérité y joue le rôle d'Horus (G. Lefebvre, *Romans et contes*, p. 159 sq.). Un autre passage de Plutarque (*Vie de Lycurgue* 15, 10) permet de penser qu'il a pu avoir connaissance de ce conte : cf. P. Smither, *J. E. A.* 27 (1941), p. 158. Bien entendu, il ne faut pas perdre de vue le rapprochement homophonique *Horus-Érôs*.

3. Érôs est d'abord identifié à Osiris (57, 374 C), puis à Horus (57, 374 D). Cette incohérence formelle illustre par avance ce que Plutarque va dire des mythes (58, 374 E) : ils sont, en quelque sorte, des « confluents de rapports », les rapports important plus que les « supports ». Le rapprochement des ch. 52 et 53 peut donner à pen-

ser que c'est Osiris, sous sa forme solaire, qui est, pour Isis, le principe de l'élan de celle-ci vers le Bien, donc l'Amour « en acte », ce qui expliquerait le curieux passage de l'*Érôticos* (19, 764 B), selon lequel les Égyptiens connaissent trois Amours, l'Uranien (Osiris?), le Pandémien (Horus?) — cf. le *Banquet* de Platon, 180 D sq. — et le Soleil. Ce sont là ces « vestiges indécis et confus de la mythologie égyptienne » auxquels il est fait allusion au ch. 17, 762 A de l'*Érôticos*. On ne peut y voir un indice sûr de l'antériorité de l'*Érôticos* par rapport au *De Iside*, car la « théologie » de l'Amour développée dans ce dernier traité reste assez « indécise et confuse ».

4. Le κόσμος et le monde sublunaire de Platon et d'Aristote doivent leur pérennité à des cycles de « compensation », grâce auxquels les naissances compensent les destructions (voir aussi à ce sujet la théorie stoïcienne de l'ἐκπύρωσις). Tout autres sont, chez Platon comme chez Aristote, les cycles *astraux*, dont la régularité ressortit à la perfection divine.

6. Cf. 470 F. Plutarque s'oppose ici à la conception stoïcienne de la matière (*Moral.* 1076 C-D), mais aussi, puisqu'il a identifié ὕλη et χώρα, à Platon lui-même, qui refuse à la χώρα toute qualité (*Timée* 50 E). L'idée gnostique selon laquelle la matière est à la recherche d'une « forme » transpose des notions aristotéliciennes et en particulier celle de « matière » : c'est à peu près ce que fait ici Plutarque.

Page 230 :

1. On pourrait d'abord penser que Plutarque s'inspire ici à contresens du *Timée* 50 E, où Platon écrit : « Les parfumeurs ôtent d'abord autant que possible toute odeur à l'excipient... qui doit recevoir (les parfums) ». Mais en fait, pour Platon, le réceptacle a au moins une qualité, qui est d'être... qualifiable (par les Idées). Pour Aristote, tout substrat peut être considéré comme la « forme » d'un autre substrat.

2. Aristote, *De anima* 429 A 27 (καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν). Quels que soient les auteurs auxquels songe Plutarque, ils ne sauraient, s'ils se rattachent au platonisme, partager entièrement ces vues : pour Platon, l'intellect est distinct de l'Intelligible (c'est-à-dire des Idées) ; « s'il a dit de l'âme qu'elle est le lieu des Idées, il n'a pu, d'une part, le dire que de l'intellect et, d'autre part, il n'a pu attribuer aux Idées comme réalités distinctes une existence actuelle dans l'âme. Du moins, c'est bien des Idées que vient (à l'âme) son double pouvoir : en tant qu'elles sont les Intelligibles, les Idées lui confèrent l'intelligence et ce sont elles encore qui lui donnent le mouvement qu'elle possède » (L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, 1908, p. 216-217). On peut ajouter toutefois que l'emploi, par Plutarque, du mot λόγος pour désigner ce qui informe l'intellect donne à penser que, comme certains commentateurs d'Aristote, il voyait dans l'élément actif de l'intellection la manifestation de la raison divine dans l'homme.

3. Cf. *Moral.* 651 C, 905 B-C : Pythagore, Épicure et Démocrite croyaient que les femelles émettaient aussi du sperme, mais Aristote et Zénon le considéraient seulement comme une substance aqueuse, nourricière mais non procréatrice. Cf. Eschyle, *Eum.* 658 sq. et M. Delcourt, *Oreste et Alcméon*, 1959, p. 85.

4. Cf. 372 E, 383 A.

5. Ces comparaisons sexuelles et conjugales très élaborées permettent à Plutarque de dissimuler ce que ses thèses peuvent avoir de surprenant pour un platonicien de stricte obédience (ambiguïté du statut de la matière, soumise *de jure* au Mal comme au Bien, protéiforme mais unifiée par son dynamisme même, lequel s'accorde assez mal avec la théorie de la matière-réceptacle).

6. Cf. 366 B. Expression à dessein énigmatique qui sera élucidée un peu plus loin (375 B) dans son contexte philosophique : il s'agit des « états extrêmes de la matière », ceux qui sont le plus éloignés du monde intelligible. C'est au monde intelligible lui-même, semble-t-il, que Platon attribue une telle hiérarchie dans le *Philèbe*.

7. Cf. 373 A-B.

8. Tout ceci rappelle, plutôt que le *Timée*, la distinction établie plus nettement par Aristote entre le monde des astres et le monde sublunaire : cf. 369 D, 373 A-B, 376 D.

9. Cf. 356 A.

10. Cf. 356 E, 368 B.

11. Cf. 355 F, 366 B.

Page 231 :

1. Telle serait donc l'interprétation philosophique du mythe de la naissance d'Anubis : 356 F, 366 C. En 368 E et 375 E l'interprétation varie, mais conserve, liée à Anubis, la notion de « limite du monde ».

2. Dans le développement « étymologique » qui suit, Plutarque s'inspire des étymologies du *Cratyle*, non plus pour démontrer le bien-fondé des thèses héraclitéennes, mais pour justifier sa propre doctrine concernant le dynamisme de la matière et le mouvement ordonné du monde.

3. Ces deux lettres sont θ et ε : nous préférons le texte de la tradition à la conjecture de Markland, ῥημάτων (cf. *Cratyle* 394 B-C). D'après le *Cratyle* 397 D, θεούς provient seulement de θεῖν (« courir ») et chez Hérodote, II, 52 de (κόσμῳ) θέντες. Étant donné l'utilisation faite par les Grecs de l'homophonie dans la recherche du sens, il est normal qu'un même nom puisse avoir plusieurs étymologies (cf. par exemple *Cratyle* 404 D-406 A).

4. *Isis* a pour étymologie *ἵσημι (351 F), ἱέσθαι, ἐπιστήμης et κινήσεως (375 C), ἰσία (375 D). Il semble bien que, dans le cas d'Isis tout au moins, Plutarque soit persuadé de l'origine grecque du nom divin (cf. 351 F Ἑλληνικόν... ἡ Ἶσίς ἐστι).

5. Ἰσία = εἰς — ια : « direction » (?). Sur le sens attribué au suffixe -ια par Plutarque, cf. *infra*. La citation du *Cratyle* est ici infidèle : Platon rapproche οὐσία de son équivalent dorien ἐσσία pour expliquer le nom de la déesse Hestia, et c'est à une autre forme du mot (ὠσία) qu'il attribue une étymologie mobiliste (401 E). L'emploi de οὐσία pour désigner la matière est stoïcien (*cf. Moral.* 430 E).

7. Le suffixe -ια est à rapprocher de ἰέναι (« aller »).
8. Autre étymologie d'*Osiris* en 364 F sq. (voir aussi 364 D, 365 E, 368 B, 371 E).

Page 232 :

1. Τὰ μέν semble reprendre τὰ ἐν οὐρανῷ (cf. J. Festugière, Deux notes sur le *De Iside* de Plutarque, *C. R. A. I. B. L.*, 1959, p. 312-316). En 382 E, l'opposition du domaine chthonien et du domaine astral sera surmontée et la présente étymologie deviendra donc caduque. C'est pourtant celle à laquelle Plutarque prétend se rallier, à l'exclusion de toutes les autres, en 376 A.
2. Cf. 368 E. La fusion d'Anubis et d'Hermès (Psychopompe) commence dès l'époque des premiers Ptolémées. Mais Plutarque semble plutôt penser à Anubis comme dieu de l'horizon (cf. 368 E et peut-être aussi 354 B, où ὁρίζοντος s'applique à Hermès). La fonction que lui prête Plutarque peut s'expliquer par le rapprochement Ἄνουβις/ἄνω (ou ἀναβαίνω) : les astres se lèvent et apparaissent à notre vue quand l'horizon, en quelque sorte, les laisse monter. Selon J. Hani, *La rel. ég.*, 59 sq., 215 sq., Hermanubis est Anubis hellénisé promu au rang de doublet d'Hermès Psychopompe. Mais Plutarque s'intéresse moins, ici, au syncrétisme gréco-égyptien qu'aux fantaisies de l'étymologie.
4. Certaines légendes faisaient état de la fondation de colonies égyptiennes en Argolide, de l'origine phénicienne de Thèbes, etc... Hécatée et Diodore s'en font l'écho. D'après Hérodote, la plupart des dieux adorés en Grèce provenaient d'Égypte. Eschyle (*les Suppliantes*), Platon, non sans ironie (*Timée* 21 E sq.), et Plutarque dans le *De Herodoti malignitate* défendent la thèse inverse. Plutarque n'accorde ici qu'une importance secondaire à l'origine des noms des dieux (376 A). Mais les thèses d'Hérodote (l. II) créditent les Égyptiens non pas de l'invention des phonèmes destinés à désigner tel ou tel dieu, mais de l'élaboration du polythéisme à partir de l'indifférenciation du sentiment religieux primitif (cf. II, 43 et la note 3 *ad loc.* de P. E. Legrand, C. U. F.).
5. Le *Corpus Hermeticum* comporte dix-sept traités présentés la plupart du temps sous la forme de dialogues entre les dieux (grecs, égyptiens ou gréco-égyptiens). Le *Corpus* est plutôt d'inspiration grecque (cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 19) mais l'apport égyptien n'y est pas négligeable et la personnalité d'Hermès-Thot domine le Traité. Les *Livres d'Hermès*, auxquels fait allusion Clément d'Alexandrie, *Strom.* 6, 4, 35, 3 sq. sont sans doute une compilation d'écrits sacrés égyptiens.
6. Plutarque entend faire appel à l'arbitrage des *Écrits hermétiques* pour répartir équitablement entre Grecs et Égyptiens l'invention des noms des dieux. L'exemple de Sôthis (cf. 359 C, 359 E, 365 F) suggère que Grecs et Égyptiens sont parvenus séparément à la même interprétation. Plutarque ne semble pas prendre à son compte l'identification d'Horus à Apollon (cf. 356 A). La mention du πνεῦμα à propos d'Osiris et de Sarapis n'est pas conforme à la doctrine exposée en 351 F sq. et suggère une source stoïcienne (cf. W. Otto, *Priester und Tempel in hellenistischen Ägypten*, II, 218, note 3).
7. Τούτοις désigne les théories mobilistes dans leur universalité (universalité préparée par les lignes qui précèdent).
8. Cf. 354 C et 372 F. Athéna, identifiée à Isis par l'intermédiaire de la déesse saïte Neïth, est, comme l'âme selon Platon (*Phèdre* 245 C-246 A), automotrice et inengendrée. Cette traduction du nom d'Athéna ne trouve pas de confirmation en égyptien. Par ailleurs, l'identification d'Isis à Athéna-Neïth est tardive et peu attestée (cf. Vandebeek, *De Interpretatio Graeca van de Isis Figuur*, p. 130-131).
9. En 367 D, 371 B-C. « Smu » provient peut-être de *smw*, nom donné aux alliés de Seth.

Page 233 :

1. Le fer utilisé en Égypte provenait en particulier de l'Asie Mineure, domaine de Seth. Ce qui importe surtout dans ce passage, c'est la remarquable atténuation du dualisme, affirmé plus haut d'une façon tranchante. Le Mal n'est que l'inertie par rapport à laquelle se définit tout mouvement. Le mouvement se l'incorpore et, pour ainsi dire, la « persuade » (cf. *Timée* 48 A), faute de quoi elle est rejetée dans l'ἄπειρον, l'illimité, c'est-à-dire dans la frange inférieure du monde sensible. L'image de l'aimant qui tantôt attire, tantôt repousse le fer est habile et rend exactement compte du « dualisme » de Plutarque. Celui-ci se souvient peut-être ici du mythe du *Politique* (cf. en partic. 273 D ἵνα μή... εἰς τὸν ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύῃ) et des développements cycliques du πνεῦμα divin dans la doctrine stoïcienne. Voir aussi 361 C, 373 B et *Moral.* 1026 F sq.
4. L'un des accessoires les plus importants du culte isiaque (cf. Apul., *Métam.* XI, 4). Plutarque joue sur l'étymologie (exacte cette fois) de « σεῖστρον » (« σείω »). Le sistre pouvait exprimer le deuil, mais son emploi dans le culte d'Hathor prouve qu'il pouvait aussi exprimer ou créer la joie, l'amour et la fécondité.
5. Pour Platon comme pour Aristote, le mouvement des éléments non seulement façonne le κόσμος, mais conditionne son existence. Platon s'explique longuement sur ce point dans le *Timée* 57 D sq. Mais c'est en fonction de la pensée aristotélicienne qu'Isis figure ici la Nature, principe et cause du mouvement (cf. *Phys.* II, 1, 192 b, 20 sq.), faisant accéder le monde à l'existence et perpétuant son devenir. La notion d' « inertie » des éléments est plutôt caractéristique de la pensée présocratique, mais Aristote lui-même admet que la pérennité du mouvement exige une cause extérieure aux éléments (cf. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, p. 74-117, 383 sq.).

Page 234 :

4. Sur Nephthys Τελευτή, cf. 355 F, 366 B, 375 B. Le mot semble pris ici en son sens de « mort » (cf. 368 E?).
5. On confondait souvent Isis et Hathor avec Bastet, la déesse-chatte, dont le culte était fortement teinté d'érotisme (cf. Hérodote,

II, 60). Sur Isis déesse lunaire et patronne de l'amour, cf. 372 D-E.

6. Cf. Photios, *Bibl.* 242 (558 H), Hérodote, II, 66 et Élien, *N. A.* VI, 27.

7. C'est d'Isis que dérive ce symbolisme lunaire.

8. Συναγωγή comparable à celle de 365 B et, surtout, de 366 A. Mais le chemin parcouru depuis 365 B est considérable : il a amené le lecteur de la physique à la morale, puis à la métaphysique, qui les unit en les transcendant et, surtout, développe d'après Platon une explication totalisante qui élimine pratiquement le dualisme.

9. *Fr.* 298 Lasserre.

Page 235 :

2. Ici commence la partie « déductive » du *De Iside*. Le raisonnement impliqué par οὕτω est le suivant : Isis personnifie l'action qui, à l'image du divin, informe le monde et en assure la pérennité. Le divin est le modèle imposé aux choses : les transcendant, il ne peut être identifié à elles. Plutarque semble s'en prendre ici aux Stoïciens et aux Néo-Pythagoriciens. Faut-il rappeler qu'il s'en prend aussi sans le savoir aux Égyptiens eux-mêmes, qui pratiquaient peu l'allégorie et fondaient leur religion sur un symbolisme plus ou moins magique (sur l'emploi de l'allégorie en Égypte, cf. J. G. Griffiths, *J. E. A.* 53 (1967), p. 79-102)?

3. De nombreux auteurs grecs postérieurs à Plutarque ont appliqué à la religion osirienne le schéma immanentiste qu'il critique : Athénagoras, Porphyre, Eusèbe, Tertullien, Firmicus Maternus, Martianus Capella. Ce genre d'interprétation servit à alimenter la polémique des Chrétiens contre le paganisme.

4. Cf. 378 B.

5. Les MSS. portent Καρποκράτην, forme utilisée parfois pour désigner le dieu et qui sert d'argument pour voir en lui un dieu-graine (κάρπος), à moins qu'elle ne découle de cette croyance même. Cf. 378 B-C.

6. Si ces trois datations se réfèrent (directement ou à travers la source de Plutarque) au seul calendrier alexandrin, le 6[e] jour de Phaophi correspondant au 3 octobre, Harpocrate serait né moins de trois mois après sa conception (Horus, lui, selon les sources égyptiennes, aurait été conçu en juin-juillet et serait né en mars-avril). La localisation de la naissance d'Harpocrate le jour du solstice d'hiver correspond sans doute au comput sothiaque « révisé » (cf. ch. 39, n. 7). Cette naissance (célébrée le 25 décembre à Rome) était comme un doublet de l'εὕρεσις d'Osiris.

7. Décembre était en effet en Égypte le mois des premières germinations. Osiris était mort et ressuscité, et il se peut que les Grecs aient associé également Harpocrate à la renaissance végétale. La solarisation du sacré, dont témoigne l'importance comme repères, dans le calendrier religieux des solstices et des équinoxes, a été renforcée parfois par le décalage des saisons entre l'Égypte d'une part et le monde gréco-romain d'autre part : à l'époque du solstice d'hiver, on espère en Grèce le renouveau, mais en Égypte on le voit déjà à l'œuvre. La situation de la fête de Noël résulte peut-être de cette

rencontre de deux climats et de deux civilisations (cf. *supra*, p. 258-259 et 290-291.

8. La fête devait avoir lieu en Pharmouti (27 mars-25 avril).

Page 236 :

1. Plutarque est prêt à admettre ces cérémonies égyptiennes ou gréco-égyptiennes à condition qu'elles ne favorisent pas un particularisme religieux (cf. 363 D, 366 A sq. et 364 A, 365 B) auquel les Égyptiens étaient portés, et qu'elles ne soient pas interprétées comme la preuve de l'immanence des dieux jusque dans le domaine de l'ἄπειρον et de leur nature mortelle.

2. Plutarque révèle par là l'importance des cultes égyptiens hors d'Égypte et leur vocation à l'universalité : en ce sens, il prolonge paradoxalement Hérodote, sans toutefois accorder comme lui à l'Égypte la priorité chronologique en matière de religion (cf. 375 F-376 A).

3. Cf. 363 D, 365 A et *Moral.* 757 B sq. Bien que pour lui les noms des dieux égyptiens aient une valeur explicative et parfois théologique (362 D), il distingue — ce que ne fait pas Hérodote — le nom de la « personnalité » même du dieu. L'importation de noms de dieux égyptiens n'a donc pas été constitutive du panthéon grec. Elle est d'ailleurs récente (οὐ πάλαι) et très postérieure à l'exportation en Égypte de certains noms divins « inventés » par les Grecs (362 D-E, 375 E-376 A).

4. *S. V. F.*, *Fr.* 547. Il ne s agit pas ici d'une expression familière ou d'une métonymie (pour reprendre le mot de l'auteur du *De Vita et Poesi Homeri*, 23), mais d'un exemple de l'immanentisme stoïcien fondé sur un jeu de mots « étymologique ». Il faut noter que, contrairement à ce que semble penser Plutarque, l'allégorisme naturaliste des Stoïciens entend sauver « la valeur religieuse (des mythes)... (et) retrouver dans les forces physiques qu'... incarnent (les dieux populaires) autant de spécifications de la vraie divinité... » (J. Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 127. Voir aussi Buffière, *Les Mythes d'Homère*, p. 136-154).

5. Par rapport à l'allégorisme scientifique, les conceptions dont Plutarque fait maintenant le procès ont, selon lui, le tort supplémentaire d'assimiler le divin à des réalités fugaces et périssables (375 B) et, qui plus est, utilisables par l'homme. Elles conduisent à un particularisme religieux plus accusé et à un réalisme grossier qui ne s'intéresse qu'au substrat concret des symboles. Ces critiques trouveront évidemment un écho chez les auteurs chrétiens.

Page 237 :

2. Le sujet de χρῶνται est indéterminé, mais il s'agit sans doute des prêtres-philosophes (352 B) et des législateurs (cf. *Moral.* 753 B-C).

3. La clarté des symboles (ou plutôt des allégories) qui expriment la vérité divine dépend de cette vérité même : il est difficile, par exemple, en dehors d'un dualisme rigoureux (que Plutarque rejette sans le dire) d'intégrer la mort et le Mal à une théologie ; pour les « non-initiés » (*c'est-à-dire pour les non-philosophes*), *qui ne peuvent*

suivre les méandres du raisonnement philosophique, des allégories et des métaphores sont nécessaires. Mais Plutarque condamne l'hermétisme et proscrit les énigmes lorsqu'elles ne sont pas nécessaires : il semble bien prendre à son compte, ici du moins, l'opinion de Théon qui, dans le *De Pyth. orac.*, ch. 24 sq. (*Moral.* 406 B sq.), approuve l'évolution vers la clarté des énoncés oraculaires et veut un enseignement « clair, facile, sans emphase ni énigmes ».

4. Ce sont les deux systématisations extrêmes et opposées qui menacent toute religiosité (cf. 355 C-D).

5. L'exégèse véritablement philosophique retrouve la finalité des mythes et des rites religieux, qui est pédagogique. C'est ainsi que la philosophie se fait la servante de la théologie.

6. D'après Diogène-Laërce, 2, 86 et 2, 99, Théodore était un disciple d'Aristippe de Cyrène et on l'accusait de corrompre ses propres disciples. Selon Plutarque (*Moral.* 467 B), il avait été surnommé l' « athée » : c'est sans doute contre cette réputation qu'il entendait protester, en accusant l'incompréhension de son disciple.

7. Le 19 Thot (le 16 septembre).

8. Cette fête est mentionnée (à la même date) dans le calendrier du rituel de Ramsès III à Médinet Habou. On présentait à Thot l'emblème de Maât, la déesse de la vérité, qui joue un rôle capital dans la pensée égyptienne comme garante de la justice et de l'équilibre cosmique. (On notera (cf. 351 D sq.) que le mot ἀλήθεια faisait partie depuis Antisthène et Zénon du vocabulaire technique de l'exégèse allégorique : il servait à désigner la vérité profonde des mythes : J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, p. 134, note 10, 182, 238. D'où la parenté établie ici entre λόγος et ἀλήθεια). Le miel symbolise la suavité de cette offrande de la Vérité. Enfin, les figues et le miel sont mentionnés ensemble parmi les offrandes faites à un dieu à Philae.

9. Le « nœud d'Isis » (voir les planches des trois volumes du *Culte d'Isis* de F. Dunand) représente, selon certains, le sang nourricier de la déesse, selon d'autres l'érection du pilier *djed* et la puissance d'Osiris, ou encore la vie (symbolisée par la croix ansée). Une confusion entre cette amulette et l'effigie de Mꜣ't (cf. Diod. I, 48, 75) pourrait rendre compte de la formule : « Parole justifiée » ou (si ἀληθής est attribut) : « Mes déclarations ont été reconnues justes » : on appelait « mꜣ'hrw » « juste de voix » celui qui avait pu s'innocenter devant le tribunal de l'au-delà. Sur ces questions, voir A. A. Barb, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 22 (1959) et R. Anthes, *J. N. E. S.* 13 (1954), p. 21-51. Horus, assigné devant le tribunal de l'Ennéade d'Héliopolis (cf. 358 D) fut, selon certaines traditions, déclaré mꜣ'hrw à la suite d'une intervention d'Isis. Le processus de légitimation n'est pas déplacé en cas de naissance posthume (358 E).

10. Allusion aux théories réalistes et immanentistes critiquées plus haut.

11. Dans tout ce passage, λόγος doit être pris en son double sens de « parole » et de « raisonnement » (cf. 373 B, où l'avocat d'Horus est la Raison, incarnée par Thot).

12. Plutarque applique au λόγος humain les épithètes servant à caractériser un avorton (ἀδιάρθρωτος convient à la fois aux membres d'un jeune enfant et à un discours ou à raisonnement « mal articulé » : cf. *Moral.* 936 A, 1024 B).

13. En fait, Horus-Harpocrate était initialement représenté en train de sucer son doigt (cf. *supra*, 357 C, et Gouroyer, *Revue biblique* 67 (1960), p. 197-207). Harpocrate devint, du fait de cette interprétation erronée, le symbole le plus célèbre de l' « ésotérisme » égyptien.

Page 238 :

1. Cf. 377 C. Le mois de Mésoré commençait le 25 juillet et finissait le 23 août. Il ne s'agit donc pas de l'offrande signalée en 377 C, à moins que Plutarque n'ait eu recours, une fois de plus, à deux calendriers liturgiques différents, dérivés, l'un du comput sothiaque « vague », l'autre du comput alexandrin.

L'importance de la « morale du silencieux » exaltée dans les écrits sapientiaux égyptiens ne révèle qu'*a contrario* le pouvoir du langage et insiste surtout sur les puissances redoutables qu'il peut déchaîner. Le discours de justification prononcé par le mort pouvait lui ouvrir ou lui fermer l'accès à l'*Amenti*. Enfin, les Égyptiens comme les Grecs avaient su apprécier l'importance de l'éloquence, ici-bas (cf. *Le Conte de l'oasien*, G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 41-69) et dans l'au-delà : selon un proverbe égyptien, « la balance de l'homme est sa langue ».

2. Le fruit du perséa a été souvent stylisé sous la forme d'un cœur pour servir d'objet d'ornement. Le perséa était lié au culte d'Osiris et certains pensent que c'est à un perséa que s'incorpora le cercueil d'Osiris au cours de l'épisode giblite.

3. 'Ενταῦθα rappelle discrètement la fonction sacerdotale de Plutarque à Delphes. L'injonction rituelle « εὐφημεῖτε » et sa double traduction (« Pas de blasphèmes ! » ou « Silence ! »), sans parler des injonctions proprement delphiques (« Γνῶθι σεαυτόν », « Μηδὲν ἄγαν »), illustrent la « morale du silencieux ». On voit ici une justification supplémentaire de la formulation « énigmatique » des vérités théologiques (cf. 352 B, 354 D) : elle soustrait certaines réalités redoutables aux caprices dangereux du langage vulgaire. Ainsi s'explique l'importance d'Harpocrate « le silencieux » comme symbole religieux dans tout le monde grec.

Κατιόντι se rapporte à la descente dans le μαντεῖον plutôt qu'à l'arrivée des consultants au port de Pythô (Pindare, *Pythiques* IV, 55). Le μαντεῖον se trouvait dans le temple d'Apollon, à un niveau inférieur au dallage de la *cella* : voir R. Flacelière, *Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque = Ann. de l'École des Hautes-Études de Gand*, t. II, p. 98 sq.

4. C'est pour expliquer et justifier les aspects funèbres de la religion, apparemment incompatibles avec la définition philosophique du divin, qu'à été composé le *De Iside*. La comparaison instituée entre la religion grecque et la religion égyptienne était, de ce fait, doublement précieuse. La prépondérance du culte isiaque avait donné à la seconde une unité qui pouvait apparaître comme la consé-

quence d'une élaboration philosophique. L'ésotérisme attribué par les Grecs à l'Égypte démontrait la nécessité d'une *interprétation* des mythes et des rites. A la lumière de l'exégèse platonicienne, qui fait au Mal sa place dans le κόσμος et par là le « réhabilite », Plutarque va s'attaquer aux interprétations erronées de certaines croyances : assimilation des dieux aux graines qui meurent dans la terre, zoolâtrie, conceptions infra-philosophiques de l'au-delà.

5. On désignait ainsi les fêtes décrites au ch. 39.

6. Les Thesmophories semblent s'apparenter à un rituel de magie blanche : les femmes communiquent leur fécondité à la Terre. Selon Deubner, *Attische Feste*, p. 55 sq., le jeûne accroissait le pouvoir magique. Quant au jeûne célébré en Égypte au mois d'Athyr, il commémorait vraisemblablement la mort d'Osiris (cf. 356 C).

7. Ce rite (déplacements du reposoir du dieu) était très fréquemment pratiqué en Égypte. Mais le texte peut signifier également « on touche aux puits consacrés à Achaia » (les puits où l'on précipitait des porcs offerts aux divinités chthoniennes, en particulier celles de la végétation).

8. Le rapprochement 'Αχχία (« d'Achaïe »)-ἄχος (« douleur ») repose, selon P. Chantraine, sur une étymologie populaire (*C. R. A. I. B. L.*, 1959, p. 319).

9. 28 octobre-26 novembre.

10. Cf. Jacoby, *Fr. G. H.* II B 115, 335 et II D, 396. Les Saturnales (fête de Saturne-Cronos) étaient célébrées au solstice d'hiver. Saturne avalant ses enfants a pu symboliser l'hiver dissimulant les semailles dans la terre. Les rites de fertilité étaient surtout pratiqués en hiver, pour stimuler les génies de la terre (Dionysos annexa une partie de ces rites à son culte). La correspondance des dates de telles fêtes dans tous les pays prouve leur caractère agraire.

Page 239 :

2. Cf. 377 F-378 A. Cette explication de la genèse des croyances immanentistes n'est guère convaincante ; elle a pourtant le mérite d'affirmer, contre Évhémère et ses disciples, que l'histoire de la religion n'est pas l'histoire d'une divinisation progressive de l'humain, mais l'histoire malheureuse d'une humanisation progressive du divin.

3. D. K. 21 A 13. Cf. *Moral.* 171 D-E, 228 E, 763 C-D (où Osiris est désigné nommément comme l'objet des lamentations). Xénophane passe pour avoir tenu ces propos à l'intention des Éléates (D. K. 21 A 13, 9). Aristocritos rapporte au style direct la citation du *De Iside*, mais l'attribue à Héraclite. Il semble qu'aux origines mêmes de la religion grecque les dieux aient été considérés comme des « puissances » transcendantes : Déméter est la donatrice des céréales ; le mythe de l'enlèvement de Coré symbolise « le cycle annuel de la végétation qui disparaît, pour ensuite renaître, sous la forme de l'enlèvement d'une déesse de la fertilité » (Séchan-Levêque, *Les grandes divinités*, p. 159). Ce symbolisme élude la conception immanentiste qui ferait de Coré la puissance inhérente au blé. On peut faire la même remarque à propos du couple infernal Plouton (Hadès)-Coré (Perséphone) : cf. 362 D, 382 E sq. et les notes *ad loc.*

Page 240 :

2. Plutarque distingue dans les cérémonies funèbres des Égyptiens un aspect exclusivement profane (déploration) et un aspect religieux (imploration). La religion égyptienne se trouve donc réhabilitée sur ce point.

3. Tyran athénien qui, vers 300, fit mettre à la fonte le manteau d'or de l'Athéna chryséléphantine de Phidias.

4. Élien, *V. H.* I, 20 attribue la même action à Denys de Syracuse. Bien entendu la chevelure de cet Apollon était en or.

5. Il semble que Plutarque fasse allusion à l'incendie du Capitole qui eut lieu en 83, lors de la guerre civile entre Marius et Sylla.

6. *Fr.* 968 Nauck². La plupart des auteurs grecs, moins bien informés que Plutarque, ont pensé que les animaux vénérés en Égypte, sauf l'Apis, étaient consacrés à certains dieux sans être pour autant des incarnations de ces dieux (cf. Hérodote, II, 38, 41, etc..., Platon, *Phèdre* 274 C). Inversement, en Grèce même, certains cultes, certains mythes et certaines épiclèses : (Zeus) Λύκαιος par exemple, attestaient l'existence de cultes zoolâtriques anciens (Hérodote lui-même pense que les dieux qui régnèrent sur l'Égypte n'avaient pas tous une forme humaine : II, 142-144).

7. Plutarque a, bien avant le *De Iside*, préconisé le végétarisme, soutenant que les animaux ont la faculté de juger, de se souvenir, qu'ils éprouvent des sentiments, des passions et ont même une morale : *Qu. Conv.*, *De esu carn.*, *De sollertia anim.*, et *Bruta animalia anima uti* (dont l'authenticité est douteuse). Οἱ πολλοί introduit une première restriction dans le domaine de la zoolâtrie égyptienne. D'autres suivront (par exemple la relation établie entre Typhon et divers animaux).

Page 241 :

2. Les Égyptiens croyaient, non pas exactement à la métempsycose (*contra* Hérodote, II, 123 ; Celse ap. Orig., *C. Celse* I, 20, 338 ; Porphyre, *De abst.* 4, 9), mais à la possibilité pour les morts de revêtir *à l'occasion* une forme animale. Cette explication de la zoolâtrie a été défendue par Wiedemann, *Herodos zw. B.*, p. 273-275. Sur la métempsycose dans la pensée de Plutarque, cf. *De defectu oraculorum*, 10 ; *De sera numinis vindicta*, 22 ; *De esu carn.*, II, 5 ; *De facie quae in orbe lunae apparet*, 30.

3. Cf. Diod. I, 86-90. C'est en gros la théorie du totémisme, qui tire son principal argument des enseignes des nomes, souvent thériomorphiques, qui remontent à la préhistoire de l'Égypte. Mais le totémisme implique la priorité de l'acte religieux (adoration de l'animal) par rapport à l'acte sociologique (adoption de l'animal comme emblème du clan). On remarquera par ailleurs avec J. G. Griffiths, *ad loc.*, qu'il n'y eut jamais, parmi ces emblèmes, de représentation d'Osiris. Voir J. Vandier, p. 12, 16, 24 ; J. Sainte-Fare-Garnot, *La vie religieuse dans l'ancienne Égypte*, p. 110 et *Année sociologique*, 3ᵉ série (1940-1948), t. I, p. 405-408.

4. Cf. Diod. I, 62. Cet usage, qui exprime bien l'un des caractères africains de la religion égyptienne, semble attesté au Nouvel Empire

par des documents figurés (cf. F. Bisson de la Roque, *B. I. F. A. O.* 39 (1940), p. 16-18). Le pharaon portait quelques attributs thériomorphiques (queue de lion, uraeus). Il va sans dire, néanmoins, que ce n'est pas dans ces pratiques qu'il faut chercher l'origine de la zoolâtrie égyptienne, encore que de telles pratiques ne soient pas sans rapport avec le totémisme.

Page 242 :

2. Les dieux chacals Oupouaout étaient l'emblème de Lycopolis. Par ailleurs, Plutarque insiste sur la vénération dont le mouton était l'objet (352 C, 380 E) et Hérodote (II, 42 et 46) nous apprend que les *boucs* étaient sacrifiés dans toute l'Égypte, sauf à Mendès. Mais ces approximations ne peuvent constituer une véritable explication.

3. On ne tuait et on ne mangeait en Égypte que les animaux qui représentaient (c'est-à-dire : qui étaient) le mal par rapport aux dieux considérés comme bons. Des querelles d'origine cultuelle semblables à celle que rapporte Plutarque sont attestées par *Asclepius*, 37 ; le *Corpus Hermeticum* : Scott, *Hermetica* III, 234 sq. ; Juvénal, *Sat.* 15, 33 sq. Des Romains furent victimes des particularismes zoolâtriques (Diod. I, 83, 8 ; Élien, *N. A.* XI, 27).

5. Cf. *Moral.* 703 A. Explication liée à la démonologie (cf. τῆς τοῦ κακοῦ δαίμονος). Nous interprétons comme suit ce chapitre difficile : les mots ταῦτα τὰ ζῷα désignent les animaux qui ne sont pas honorés par tous les Égyptiens (cf. 380 E τῶν ὁμολογουμένων καὶ κοινὰς ἐχόντων τὰς τιμάς) ; ils appartiennent à Seth et sont sacrifiés dans deux sortes de circonstances : *a*) lorsqu'il se produit des calamités naturelles, œuvre de Seth ; dans ce cas la consécration et l'immolation se font en secret (les hommes typhoniens étaient pourtant, exceptionnellement, sacrifiés à des dates fixes et en public) ; *b*) lorsqu'on enterre l'Apis : en ce cas on consacre, immole et enterre en public, avec l'Apis, des animaux appartenant au dieu adverse (τῶν ἄλλων).

6. Calamité proprement typhonienne.

7. Ceux qui sont vénérés par crainte. Il s'agit d'un rite de contrainte d'ordre magique.

8. Ce sacrifice expiatoire est destiné à apaiser Osiris (en fait tous les dieux et tous les animaux sacrés pouvaient être l'objet de semblables menaces). Dans ce domaine, la magie l'emporte sur le sentiment religieux.

9. Ville de Haute-Égypte, aujourd'hui El Kab.

10. Il y eut des sacrifices humains en Égypte à l'époque pré- et proto-historique. D'autres sont attestés, surtout dans la ville de Nekheb, après la conquête perse : cf. J. G. Griffiths, *A. S. A. E.* 48, 2 (1948). Le vannage de leurs cendres est probablement un rite de fertilité (cf. 365 A).

11. Plutarque utilise ici le calendrier sothiaque régularisé tel qu'il se présentait avant l'adoption du comput dit « alexandrin ». La canicule dure du 22 juillet au 23 août, et le lever héliaque de Sothis, qui coïncide avec le début de la crue, avait toujours lieu, croyait-on, le 19 juillet (d'où, à cette époque si importante pour l'Égypte, les sacrifices humains (ch. 30) ou animaux (ch. 73), pratiqués lorsque la crue était trop basse ou tardive).

12. Les animaux vénérés (typhoniens), par opposition aux hommes typhoniens.

Page 243 :

1. L'Apis, le héron et peut-être le bouc de Mendès étaient des incarnations de l'âme (bȝ) d'Osiris : Plutarque, dans une intention apologétique, hellénise la zoolâtrie égyptienne (*cf.* 379 D-E).

2. Sur la valeur quasiment technique, ici, de τὸ ζητούμενον, cf. Platon, *Politique* 285 C.

3. En effet, cette explication liée à la démonologie est plus probante dans le cas d'animaux unanimement vénérés. Car nombre d'animaux associés à Seth pouvaient être vénérés par ailleurs (le crocodile par exemple). Sur le bouc de Mendès, cf. Hérodote, II, 42, 46 ; Diodore I, 84 ; Strabon, XVII, 19.

4. Les deux dernières explications de la zoolâtrie égyptienne ont visiblement, surtout la seconde, la préférence de Plutarque. La première a été souvent utilisée (Hérodote, II, 75, etc... ; Diod. I, 35, 83, 87 ; Cicéron, *De nat. deor.* I, 36 ; les auteurs chrétiens). Elle contient sans doute quelque élément de vérité (cf. J. Vandier, p. 45). Plutarque ne l'envisage pourtant que brièvement et la limite à quelques espèces. Sur la seconde explication, cf. *Moral.* 669 E sq.

5. Même remarque chez Pline, *N. H.* XI, 29, 106 et Élien, *N. A.* III, 12, qui attribuent cette fonction aux choucas.

6. Cf. Ps. Arist., *Mir. ausc.* 832 a 14 ; Pline, *H. X. N.* 23, 62.

7. L'explication de la zoolâtrie par le symbolisme n'est pas dénuée d'intérêt, mais Plutarque l'hellénise. En fait, il se peut que les Égyptiens aient adoré (et redouté), dans certaines espèces animales, certaines qualités portées à leur perfection : l'acuité de la vue chez le faucon, la force chez le lion, etc... Les interprétations traditionnelles (par le totémisme, par exemple) expliquent mal pourquoi la zoolâtrie a connu un regain de faveur après le VIIIe siècle. Il s'agit d'un domaine où le symbolisme lié à la magie rejoint l'allégorisme. L'allusion au soleil vu dans une goutte d'eau est probablement une référence à Aristote, selon lequel une goutte d'eau ne peut refléter l'image entière du soleil. De même, chaque espèce animale, pour Plutarque, symbolise *un* aspect de la perfection divine.

8. Cf. Antoninus Liberalis, *Met.* 29 (*Mythogr. Gr.* II, p. 109).

9. Cf. 335 A, et Manéthon et Hécatée ap. Diog. Laër., *Prooem.* 10. Le scarabée (*hprr*) symbolisait Khépri, le soleil du matin. Seule l'homophonie est à l'origine de ce rapprochement (cf. R. Anthes, Egyptian Theology of the third millenium B. C., *J. N. E. S.* 18 (juillet 1959), p. 210). Mais, comme pour le scarabée d'Héliopolis, la naissance de Khépri, selon les théologiens, n'était pas consécutive à des rapports sexuels.

10. Selon la doctrine du *Timée* 38 D, le soleil (comme les autres planètes) se meut dans le plan de l'écliptique en sens contraire du mouvement de la sphère des fixes, c'est-à-dire de l'*Occident vers*

l'Orient. Sur une explication possible de cette bizarrerie apparente, cf. A. Rivaud, *Timée*, C. U. F., *Notice*, p. 56 sq.

Page 245 :

5. L'Athéna chryséléphantine. Le serpent figuré sur son bouclier avait probablement une signification apotropaïque. (Ne pas confondre ce serpent et le *gorgoneion*, qui figurait, en principe, sur l'*égide*.)

6. Il s'agit d'Aphrodite Ourania (cf. *Moral*. 142 D et Pausan. VI, 25, 2). La tortue semble bien avoir été mise en rapport avec la réserve féminine (Athénée, 13, 589 A).

7. *Amphitrite* et *Triton* dériveraient donc de τρίτος.

8. Dans un triangle équilatéral A B C, O étant le point d'intersection des hauteurs, on a (en superficie) : A B C = A O B + B O C + C O A (ces trois triangles étant égaux entre eux) ; κορυφή est le terme couramment employé pour désigner le sommet d'un triangle. Selon certains Pythagoriciens (*contra* 363 F), Athéna était le triangle : D. K. 44 A 14. L'origine véritable de Τριτογένεια reste obscure.

9. Cf. *Moral*. 393 B. Autres étymologies d'Ἀπόλλων dans Eschyle, *Agam*. 1080-1082, dans le *Cratyle* de Platon (404 E sq.), etc...

10. Souvenir de la bonne et de la mauvaise Lutte d'Hésiode (*Travaux et Jours*, v. 11 sq.), dont le double et contraire effort aboutit à un équilibre.

11. Ἰσότης et ἐν μέσῳ s'emploient aussi bien dans le cas de médiétés arithmétiques $\frac{(a+b)}{2}$ que dans celui de médiétés géométriques (b et c dans l'« analogie » $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$). Sur les Pythagoriciens et la justice, cf. Aristote, *Eth. Nic*. V, 5, 1. Trois est un nombre premier, indivisible : or pour Platon, comme sans doute pour les Pythagoriciens, la justice est ce qui maintient la cohérence de la cité (cf. *Gorgias* 507 E-508 A et la notion de μέτριον dans le *Politique*).

Page 246 :

3. Le fragment d'Héraclite tel que le cite Diogène Laërce IX, 1 = D. K. 22 B 41 est un peu différent : εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι, γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

Ici encore, le dualisme s'efface au profit d'un monisme optimiste. Sur la légère coloration mystique de ce développement, cf. *Notice*, p. 103 sq.

Rappelons que les Égyptiens adoraient, pense-t-on généralement, les animaux dans la mesure où ils voyaient dans telle ou telle espèce, ou dans tel individu d'une espèce, telle qualité portée à son intensité maxima.

Page 247 :

1. Toute la phrase développe une « litote ». En fait, dans les croyances égyptiennes, le symbolisme magique permet au divin de s'incorporer dans les objets aussi parfaitement que dans les êtres animés (cf. J. Vandier, p. 16). La théurgie, issue du néo-platonisme, prétendra insuffler aux statues le πνεῦμα divin en leur sacrifiant des animaux. Plutarque a vivement critiqué l'idolâtrie (cf. *De Stoic. repugn*. 6).

2. Cf. 352 B (le vêtement des initiés) ; 356 D, 366 E, 372 D (vêtement d'Isis en deuil et de ses diverses effigies). Apulée, *Métam*. XI, 3 décrit ainsi le vêtement « isiaque » : « Tunica multicolor, nunc albo candore lucida, nunc croceo flore lutea, nunc roseo rubore flammida et... palla nigerrima splendescens atro nitore... ».

3. Le vêtement d'Osiris est décrit en 371 F par les mots ἀμπεχόνη φλογοειδής. Il n'y a pas contradiction entre les deux textes : il s'agit d'un manteau blanc, le blanc — comme dans l'optique moderne — n'étant pas une couleur, mais une valeur lumineuse, et les couleurs n'étant que de la lumière dégradée.

5. Au cours de l'époptie, dernier degré de l'initiation aux Mystères d'Éleusis, une lumière vive et soudaine précédait l'ostension des ἱερά. Cf. Platon, *Banquet* 210 A, *Phèdre* 250 C et J. Croissant, *Aristote et les Mystères*, 1932, p. 157 sq.

6. Sur le sens de cette phrase, voir notre article de la *R. É. G.* 91 (1978), p. 347-350. Il s'agit d'une formule allégorique (sur l'εὐλάβεια et l'ésotérisme, cf. 9, 354 D), non d'une croyance — et encore moins d'une science. L'expression οἱ νῦν ἱερεῖς désigne peut-être les prêtres du culte d'Isis célébré hors d'Égypte ou, plus généralement les prêtres qui veillent sur l'ésotérisme du message, par opposition à ceux qui l'ont institué.

7. Cette fonction de roi des morts resta toujours prééminente dans la personnalité, le culte et la titulature d'Osiris. Mais tout l'effort du *De Iside* tend à rapprocher Hadès des Olympiens et à remettre en cause l'idée que les Grecs se faisaient de l'au-delà.

Page 248 :

2. Les fidèles, dans leur perplexité, cherchent une confirmation de la doctrine traditionnelle dans l'étymologie d'*Osiris* : le fait qu'il s'agisse d'une déduction explique que les deux termes ὅσιος-ἱερός (*Os-iris*.) soient présentés dans l'ordre inverse de celui de la p. 375 D-E, où se découvre « l'étymologie ».

3. Cf. *Moral*. 392 A-B.

4. Cet amour toujours en acte marque un progrès, peut-être dû à l'influence de l'aristotélisme, sur la doctrine du *Banquet*. L'eschatologie humaine décrite ici avec foi et enthousiasme s'accorde mieux avec la doctrine astrale du *De Facie* (en partic. 943 C-D) qu'avec la vie, assez prosaïque, dans l'*Amenti* égyptien dont, par ailleurs, l'accès était ouvert plutôt par la magie que par la morale. Cependant J. G. Griffiths écrit avec raison (p. 565 : nous traduisons) : « La personnalité d'Osiris comportait une générosité, une humanité intenses, et si les bénédictions qu'il accordait étaient accordées à d'indignes mortels, c'est là un rapprochement avec la doctrine chrétienne de la grâce et de la rémission des péchés ».

On remarquera que l'eschatologie de Plutarque ne s'attarde pas,

ici, sur l'idée d'un jugement des morts : l'intellectualisme l'emporte, chez l'auteur du *De Iside*, sur son « puritanisme ».

D'après le *Conte de Setné*, d'époque récente, qui est peut-être un récit d'initiation (F. le Corsu, *Isis : mythes et Mystères*, p. 103), celui qui a accompli autant de mauvaises actions que de bonnes va dans le royaume souterrain de Sokaris-Osiris (appellation égyptienne d'Osiris dans sa fonction de dieu des morts). Celui qui est « justifié » est accueilli « parmi les dieux du Conseil du Seigneur de l'Occident et son âme rejoint au ciel les Étincelants ». Le mauvais est détruit corps et âme. Un tel texte, par l'influence grecque qu'on y distingue, montre le travail d'unification et de synthèse accompli par l'*Interpretatio Graeca* sur les données égyptiennes.

5. En 372 C-D.

6. Sur la médecine et la « diététique » égyptiennes, cf. Hérodote, II, 77 ; Eschyle, *Suppl.*, v. 561, etc... Il est vrai, certes, que la « sainteté » morale commence par l'hygiène (cf. *Notice*, p. 27-30), mais cette déclaration, particulièrement importante à cause de sa place dans le traité, montre que, sans avoir oublié le *Phédon* (cf. *supra*, 352 D et p. 180, note 7), Plutarque insiste plus sur l'aspect scientifique que sur l'aspect mystique des « disciplines de méditation » (*Phédon* 65 E sq.). En fait, l'hygiène ne semble pas avoir constitué pour les Égyptiens un souci majeur.

7. Plutarque emploie ici l'imparfait pour montrer qu'il rapporte les intentions des créateurs des rites de fumigation.

Page 249 :

3. Plutarque donne de l'efficacité des fumigations d'encens une cause générale, valable pour toutes les fumigations, et une cause particulière, liée aux propriétés de l'encens (il s'agit donc d'une explication « physico-chimique »).

4. Selon Aristote, l'action du soleil sur la terre humide provoque des exhalaisons relativement froides et denses, qui tendent à se transformer en air. D'après le Ps. Héraclite (*Allég. hom.* 8, 13) « le feu du soleil fait monter du sol des vapeurs malsaines, qui empoisonnent l'atmosphère, fatiguent le corps, provoquent des morts rapides et imprévues » (F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, p. 196) ; même opinion dans la *Vie et poésie d'Homère* du Ps. Plutarque, 2. Sur les conceptions stoïciennes concernant l'action du soleil, cf. *supra*, p. 213-214. De leur côté les Pythagoriciens identifiaient le soleil à Apollon dieu de la peste (F. Buffière, p. 199). Mais Plutarque a déjà pris soin de mettre le soleil hors de cause (372 A).

5. Une des épiclèses d'Osiris était « Seigneur de la myrrhe à Busiris ».

6. L'air trop froid ou trop humide favorise les maladies ; plus généralement, Alcméon de Crotone, fondateur de l'école sicilienne, à laquelle appartenait Acron, voyait dans tout déséquilibre des contraires (chaud/froid, sec/humide, etc...) une cause de maladie. L'εὐκρασία, exaltée en tant que phénomène amoureux par Éryximaque dans le *Banquet* 185 E sq., était aussi considérée comme très importante dans tous les domaines par les Pythagoriciens. C'est d'ailleurs un des maîtres mots du platonisme.

7. On ignore de quel ouvrage d'Aristote il s'agit : on peut faire quelques rapprochements entre les idées exprimées ici et les *Probl.* 12, 12, les *Part. an.* 2, 7. Voir aussi Rose, *Aristoteles Pseudepigraphus*, p. 233. Mais on sait que, pour Aristote, le cerveau sert à refroidir le cœur. Outre cet apport de chaleur, les fumigations de certaines substances agissent sur l'organisme par leurs vertus émollientes : le mécanisme de cette action est expliqué plus bas (384 A).

8. Le copte ϣαλ, rapproché de ϣωλ (« relâcher », « dissoudre ») nous paraît préférable — à cause de ce rapprochement — à l'égyptien classique *bꜣd* proposé par J. G. Griffiths. Sur tout ce passage, jusqu'à 384 A, voir notre article de la *R. É. G.* 85 (1972), 68-71. Sur les effets divers de la chaleur en fonction de ses sources, cf. *Moral.* 657 D sq.

9. Selon la *Souda*, Manéthon a écrit un opuscule Περὶ κατασκευῆς κυφίων ; le pluriel κυφίων semble indiquer que κῦφι est un nom générique : on en a trouvé en effet plusieurs recettes différant légèrement les unes des autres.

Page 250 :

4. Les fumigations ont donc pour but, entre autres, de *régulariser*, *tempérer* et *harmoniser* les modifications qu'occasionnent dans le milieu ambiant et dans le corps les péripéties de la vie quotidienne : pour les Égyptiens (cf. Hérodote, II, 77) comme pour la médecine hippocratique (*Corp. Hippocr. Aph.* III, 1) les maladies sont dues aux changements. Mais, comme le prouve le rappel des « exercices du soir » des communautés pythagoriciennes, ce sont les idées pythagoriciennes en la matière qui prédominent ici : la santé est ἁρμονία, ἰσονομία (Alcméon, D. K. 24 B 4). Toutefois, certains détails physiologiques semblent directement empruntés au *Timée* (voir *Timée* 65 B sq., 66 D sq. et notre article cité *supra*).

INDEX DES NOMS PROPRES

(En raison de l'importance, dans ce volume, du calendrier religieux de l'Égypte, les noms de certains mois égyptiens et attiques ont été, contre l'usage, cités parmi les noms propres).

INDEX DES PRINCIPAUX THÈMES

en particulier la mort d'Osiris et la procréation d'Anubis, en relation avec les éclipses de lune 368 D-F. Pour les Égyptiens, le soleil et la lune sont les yeux d'Horus 372 B, 373 D-E. La liturgie et le culte solaire : 372 B-E. Le monde sublunaire n'est pas soustrait aux attaques de Typhon 373 D, mais Isis le réordonne sans cesse et assure la pérennité des cycles du devenir 375 A ; au contraire, les Formes et les effluents qu'Osiris répand dans le ciel et les astres demeurent intangibles 375 A-B.

Athéisme, superstition, dévotion :

La superstition n'est pas moins grave que l'athéisme 355 D. Elle consiste en une observance des rites traditionnels et une lecture des textes sacrés littérales et vétilleuses 352 B, en une croyance sans nuance à la vérité, historique ou objective, des mythes, en l'absence de toute tentative d'interprétation des traditions du culte. Celles-ci comportant souvent des récits sanglants et funèbres, la superstition devient vite δεισιδαιμονία (« crainte des dieux ») 380 A.

Athéisme et superstition apparaissent, l'un chez les faibles, l'autre dans des esprits plus vigoureux 379 E, mais trois sortes de causes les produisent : 1. Une conception immanentiste et une « réification » des dieux issues en particulier de la pratique de l'agriculture et de la confusion qui s'établit entre les produits de la terre et les dieux qui permettent leur renaissance 378 F-379 D. 2. Les différences qu'on constate, d'un pays à l'autre, entre les privilèges et les noms des dieux. 3. Le caractère très allusif et, lui aussi, variable des symboles et des allusions par lesquels s'expriment les vérités divines : faute d'une interprétation rationnelle et philosophique de ces symboles et de ces allusions, on s'égare, soit vers « les marais » de la superstition, soit vers « le précipice » de l'athéisme 378 A.

Aucune pratique dévote — même dans le cadre du sacerdoce — n'est aussi sainte que la recherche de la vérité qui a le divin pour objet 351 E, pourvu que cette recherche n'amène pas au reniement du culte et des croyances traditionnels 355 C-D.

Au-delà :

Certains prêtres prétendent que les âmes des dieux sont des étoiles 359 C-D ; Osiris revient de l'Hadès pour préparer Horus à la vengeance 358 B ; Selon l'*exégèse démonologique*, il y a un monde souterrain (τὰ κάτω, τὰ ἐν Ἅιδου) et un monde céleste (τὰ ἄνω, τὰ ἐν οὐράνῳ) 375 E ; Anubis appartient à l'un et à l'autre 375 E, mais Osiris rapproche et unit les deux mondes 375 D. Selon *l'exégèse démonologique* encore, Osiris est devenu dieu après sa mort sous le nom de « Sarapis » (qui serait le nom égyptien de Pluton) 362 B. Cela prépare *l'exégèse platonisante* : de l'identité Osiris-Hadès (Pluton) on ne doit pas déduire qu' « Osiris vit sous terre », là où gisent les corps des morts : l'Amenthès (*Amenti*) égyptien est le domaine d'un dieu accueillant 362 D, mais Plutarque situe Osiris ἀποτάτω τῆς γῆς 382 E, localisation incertaine, mais, sous l'influence des théologiens d'Héliopolis, Osiris était devenu un dieu céleste : c'est sans doute en ce sens qu'il faut interpréter la p. 375 D : cf. *Moralia* 390 A : N. D. E.

Calendrier des fêtes religieuses égyptiennes :

(cf. J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, p. 347 sq. et T. Hopfner, II, p. 291 sq.).

Saison	Cal. alexandrin		Fête	Cal. julien	Cal. sothiaque révisée de Dendérah	Ch.
Inondation	Thot	1-5	Inondation	29 août-2 sept.		73
		9	Ichthyophagie	6 sept.		7
		19	Fête de Thot	16 sept.		68
	Phaophi	6	Isis s'aperçoit qu'elle est enceinte	3 oct.		30
		16-19	Fête comportant des manifestations d'hostilité envers Typhon	13-16 oct.		30
		23	Fête du bâton du Soleil	26 oct.		52
	Athyr	17-20	Iseia	13-16 nov.	12-30 Khoïak et 1er Tybi (17 oct.-16 nov.)	39
		?	Charmosyna	entre le 17 oct. et le 15 nov.		29
	Khoiak du 27 Khoiak au 7 Tybi		Cérémonies sur l'Abaton	23 déc.-2 janv		20
	Vers le solstice d'hiver		Isis en quête d'eau			52
Printemps	Tybi	7	Retour d'Isis de Phénicie	2 janv.		50
	Mekhir					
	Phamenoth	1	Entrée d'Osiris dans la lune	25 février		43
	Pharmouthi	début	Relevailles d'Isis après la naissance d'Harpocrate	vers le 27 mars		65

Saison	Cal. alexandrin		Fête	Cal. julien	Cal. sothiaque revisée de Dendérah	Ch.
	Pakhon	15	Sacrifice d'un porc	10 mai		8
	Payni		Fête comportant des manifestations d'hostilité envers Typhon	entre le 26 mai et le 24 juin		30
Été	Epiphi	30	Naissance des yeux d'Horus	24 juill.		52
	Mesorê		Offrandes à Harpocrate	entre le 25 juill. et le 23 août		68
	1er épagomène		Naissance d'Osiris : Pamylies	25 août		12,36

Démonologie :

Présentée comme un corps de croyances philosophiquement peu fondées 363 D.

Les mots δαίμων, δαιμόνιος figurent déjà chez Homère (360 F-361 A). Hésiode distingue implicitement bons et mauvais démons 361 B. Platon oppose les démons aux dieux olympiens 361 A et en fait les intermédiaires entre les hommes et les dieux 361 B-C. De lui semble provenir également (*Banquet* 202 D-E) l'expression « grands démons » employée en 360 D. Les (grands) démons sont plus vigoureux que les hommes, mais participent comme eux de la nature corporelle et, de ce fait, connaissent la peine et n'évitent pas toujours le vice 360 E. Typhon (361 D, 363 A, etc...) fait partie des mauvais démons : de même, dans la doctrine des Mages, le principe du Mal, Areimanios — encore que certains voient en lui un dieu 369 D. Les mauvais démons sont, selon Xénocrate, responsables des jours néfastes et apprécient un culte comportant injures, blasphèmes et manifestations de deuil 361 B. Il existe pour eux des châtiments 361 C. Les animaux stupides ou féroces (371 C) sont du domaine de Typhon 380 E ; plus généralement, toute créature irraisonnable participe du démon du Mal 380 C. Les bons démons deviennent des dieux : Héraclès, Dionysos, Osiris (sous le nom de « Sarapis »), Isis (sous le nom de « Perséphassa ») : 361 E, 362 B, et leur pouvoir, dès lors, s'étend aux régions célestes comme au monde souterrain 361 E.

Dieu et les Dieux :

La divinité a pour apanage la connaissance des vérités suprêmes 351 D, la pré-voyance 351 E, le bonheur et l'incorruptibilité 358 E ; on ne saurait l'imaginer dépourvue d'esprit et d'âme 377 E ; elle est transcendante 382 E-383 A, *sans qu'il y ait une coupure entre le monde sous-terrain, terrestre et céleste*, et elle échappe au pouvoir de l'homme 377 E. Les dieux sont universels 362 B, 377 E-378 A : l'étymologie de leur nom collectif (θεοί) et du nom de chacun d'eux le prouve 375 C-D. Un Logos, une Providence unique ordonne et conduit le monde et des « puissances », qui ont en charge les différents secteurs du monde intelligible ou sensible, leur viennent en aide 375 F, 377 F-378 A.

Dualisme :

1. Le Bien et le Mal se partagent la conduite du monde : doxologie 369 D-370 F ; un principe du Mal est utile à l'harmonie du monde : 40, 367 A ; 55, 373 C-C. Cependant ce principe du Mal n'a pas rang de divinité : cela est établi implicitement en 377 F-378 A, 381 B, etc... Le Mal se réduit finalement à une sorte de principe d'inertie : 376 B. — 2. Il y a *un* dieu suprême : 377 F-378 A, 380 C, etc... — 3. Ce dieu (Λόγος, Πρόνοια) est, *de jure*, transcendant : cependant Isis et Horus assurent le relais entre ce dieu et la matière, en n'abandonnant à l'indéterminé (ἄπειρον) qu'une marge d'être très étroite : ch. 54-59.

Écriture égyptienne :

Histoire d'une inscription sur stèle 354 A ; les signes égyptiens appelés « hiéroglyphes » sont symboliques et idéogrammatiques ; rapprochement avec les sentences « énigmatiques » de Pythagore ; interprétations figuratives de l'écriture égyptienne 354 E, 355 A, 365 B ; évaluation assez exacte cependant du nombre de *lettres* que comportait l'alphabet égyptien — sans que Plutarque précise que l'écriture égyptienne comporte un alphabet 374 A : N. D. E.

Exégèses de la religion égyptienne étudiées par Plutarque :

Plutarque expose successivement cinq méthodes de « déchiffrement » du mythe et du culte osiriens : *réaliste* (ou évhémériste) 359 C-360 D ; *démonologique* 360 D-363 D ; *physique* (c'est cette forme d'exégèse qu'on qualifie le plus souvent d' « allégorique ») : a. géographique et « météorologique » : Osiris est le Nil et Isis la Vallée du Nil 363 D-364 A. b. « physique » : Osiris est le principe de l'humide et Isis la terre avide d'eau 364 A-367 C. c. astronomique 367 C-368 F ; *dualiste* 369 A-371 A ; « *dualiste* » et *platonisante* 371 A-377 A.

Fêtes égyptiennes : voir **Calendrier.**

Fumigations :

Elles relèvent autant, en Égypte, de la santé que de la sainteté car, selon les Égyptiens, on ne peut aadrer un dieu, qui est toute pureté, avec un corps ou une âme malade 383 B. Ces fumigations

morts revivraient dans le corps des animaux vénérés en Égypte 379 E-F. La croyance selon laquelle les dieux se sont changés en animaux par crainte de Typhon est également rejetée 379 E. Dire que chaque animal a en lui une fraction de l'âme de Typhon est une formulation qui appelle une exégèse : toute créature irraisonnable et bestiale est du domaine du démon du Mal 380 C. Une véritable théorie de la métempsycose (les âmes des criminels se réincarnent sous la forme d'animaux typhoniens) est attribuée aux Égyptiens par Plutarque sans qu'il semble la reprendre à son compte telle quelle 363 B.

Monde :

(Voir l'**Index des Noms,** s. v. **Horus**).

Le monde sensible est enfanté, c'est-à-dire « informé », à l'image de l'Intelligible, dans et par la matière 373 A, qui est l'élément corporel « animé » 373 B. Il a une âme et un corps 371 A-B. La naissance d'Horus symbolise la création du monde. Celle-ci a été précédée par une création manquée (qu'on peut concevoir comme issue de brèves impulsions de l'Intelligible exercées sur une matière encore chaotique 373 B-C). Le monde fait partie du « limité » (au sens platonicien du terme) et il est complet, achevé 373 C. Il résulte, du moins dans sa partie sublunaire, de l'opposition de deux principes contraires, celui du Bien (l'Intelligible), et celui du Mal. Les perturbations apportées par ce dernier font en réalité partie de la vie du monde, qui résulte de l'harmonie (d'opposition, de tension, de compensation) des deux principes (cf. Héraclite, D. K. 22 B 51, auquel il est fait allusion en 369 B ; cf. 373 D), ce qui explique qu'Isis ait laissé la vie sauve à Typhon (358 D, 367 A, 368 D). C'est en ce sens que le monde (Horus) est le résultat, en soi « parfait », d'une création dont Osiris (l'Intelligible) est le principe et Isis le réceptacle et l'ordonnatrice (374 A). Suggestion de l'homophonie *Horos* / ὁρῶ 374 B. Le monde est soumis à la φθορά, mais il est régénéré, et comme recréé, sans cesse : ses cycles lui conservent son identité et son harmonie interne (cf. κόσμος : 368 D, 373 A, 374 C-D.

Mouvement :

Manifestation universelle de la vie 376 C. La matière (Isis) est douée d'un mouvement autonome 376 A, intelligent, qui anime, conserve, rééquilibre et recrée le monde, soumis à la destruction (375 C, 376). Le Mal tente de s'opposer à ce mouvement (375 D), mais en vain (375 C). Le Mal apparaît d'ailleurs comme une force « inerte » (376 B), incapable de faire échec à l'attraction (« éthique » et non pas « physique ») de l'Être intelligent qui guide le monde 382 B, assure la régularité des cycles astraux et oriente vers lui toute la nature, éprise de sa beauté 382 B, y compris parfois le Mal lui-même 376 B. La vie est perception et conscience, mais d'abord mouvement (autonome) : d'où l'obligation, même pour

le philosophe, d'accorder sa considération à tous les êtres vivants, y compris les animaux — qui sont le miroir le plus fidèle du divin 382 A-C.

Mystères égyptiens :

Il existe des « mystères » égyptiens : 351 F : τοῖς τελουμένοις, 352 B (ἱερὸν λόγον), 353 D, 353 E, 354 B-E, 358 E-359 A, 360 F (μυστικοῖς ἱεροῖς), 362 B (οἱ τῶν ἱερῶν μεταλαβόντες), 364 E (τοῖς ... Ὀσιριακοῖς ἱεροῖς), 378 A (συμβόλοις ... καθιερωμένοις), 382 E.

Mais ce que ces Mystères expriment de façon « énigmatique » appartient à la science (353 E) et, en particulier, à la « science du divin », la théologie : 351 D-352 A, 353 D (τοῖς ... ὁσίοις φιλοσοφουμένοις), 353 E, 354 B (τῆς φιλοσοφίας ἐπικεκρυμμένης ... μύθοις), 354 C (αἰνιγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας (τῶν Αἰγυπτίων...), 354 D (τῆς περὶ τὰ θεῖα σοφίαν), 358 F, 378 A (δεῖ ... λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν ἀναλαβόντας...).

L' « époptie » est, pour Platon comme pour Aristote, le plus haut degré de la connaissance philosophique, qui *ressemble* à une révélation mystérique (382 D-E).

Mythes :

Leur exégèse :

Critère de validité de toute exégèse : 1. Le myhe, quoique fictif dans son ensemble, doit contenir des analogies avec des faits réels appelant une explication (c'est le cas du mythe osirien : 358 E-F). 2. Ne pas se fonder sur des faits de langage déjà élaborés (jeux de mots, métaphores, rapprochements uniquement — et visiblement — formels) 362 A-B. 3. Aucune suspicion ne doit peser sur les événements ou les faits objectifs dont le mythe est censé rendre compte (376 E).

Un ensemble de récits ou d'actions pourra être considéré comme figuratif et mythique s'il admet des exégèses allégoriques convergentes qui révèlent dans ces récits ou ces actions l'effet d'une élaboration rationnelle systématique et cohérente (351 E-354 D).

L'exégèse doit tenir compte de ce que le mythe ne présente pas une thèse d'école et n'est pas lui-même un système logique, mais un récit aux multiples facettes susceptibles d'un nombre indéfini d'interprétations (374 E).

Un mythe concernant les dieux ou la religion en général ne doit pas comporter (même au titre d'énigmes à résoudre) des épisodes trop éloignés de l'εὐφημία (358 E, 378 D). Son interprétation ne doit pas aller à l'encontre des traditions religieuses (355 C).

Noms des Dieux :

Les noms des dieux ont souvent, en égyptien, une signification objective 362 D (exemple choisi : *Amenthes*, nom égyptien

de l'Hadès). Certains de ces noms sont d'origine grecque (362 E, 375 E-F), ce qui permet d'établir des équivalences d'une langue à l'autre : *Horus* (ὁρῶ) correspond à l'égyptien *Min* (« vu ») : 374 B. Mais le *sens* originel du nom n'est pas pris seul en considération : *Sarapis* admet plusieurs « étymologies », sans que Plutarque exclue explicitement celles qui n'ont pas sa préférence (362 B-D). *Osiris*, mot grec (376 A) provient à la fois de ὁ Σείριος (372 D) et de ὅσιος-ἱερός (375 D), sans que de possibles « étymologies » égyptiennes soient exclues pour autant (354 F-355 A, 365 E, 368 B, 371 E), non plus qu'une « étymologie » mixte (*Hysiris* : 364 D). *Typhon*, nom grec (351 F), s'explique normalement par τυφόω, et les différents noms de Seth (371 B-C, 376 B) ont une étymologie égyptienne. Mais *Isis*, mot également grec selon Plutarque (351 F), et qui peu admettre, en tant que tel, comme « équivalents » ou comme épiclèses, les noms égyptiens de la déesse, que rapporte Plutarque (374 B), est rapproché à la fois de *ἵστημι et des « étymologies mobilistes du *Cratyle* (375 C-D). *Sôthis* (mot égyptien : 376 A) doit être traduit en grec par κύων ou κυῶν (« prégnant ») : de là le nom de « chien » (κύων) donné par les Grecs à Sôthis. *Athéna* reçoit une traduction empruntée à l'égyptien, et imaginée sans doute à partir de mots égyptiens homophones (376 A).

Nourriture et abstinences des prêtres égyptiens :

Les Isiaques (prêtres et initiés) observent des périodes d'abstinence et de continence pour pouvoir mieux s'adonner à l'étude 351 F. Les Égyptiens s'abstiennent de tous les poissons de mer et, selon les nomes, de quelques espèces de poissons nilotiques ; les prêtres s'abstiennent de l'oignon (353 E) et — au moins pendant les périodes au cours desquelles ils doivent rester purs — de la viande de mouton et de porc, des légumineuses et du sel 352 F, du vin — dont ils usent très peu par ailleurs, et qui est proscrit absolument du sanctuaire d'Héliopolis 353 A ; les rois, qui sont des prêtres, n'en boivent qu'une quantité prescrite par les écrits sacrés (*ibid.*). Ces interdits ont souvent une origine religieuse en rapport avec le culte d'Osiris 353 D, mais obéissent aussi à un souci d'hygiène – l'hygiène touchant d'ailleurs à la pureté (352 F, 353 E, 383 B) et facilitant l'activité de l'esprit (352 F-353 A). Selon la doctrine des Mages, les hommes, après la victoire définitive du Bien, pourront se passer de nourriture : 370 C.

Pharaons :

Étaient choisis parmi les prêtres : 353 B, 354 B ; leurs noms sont conservés dans des listes dynastiques : 355 C, 366 C ; les anciens rois et l'*évhémérisme* : 359 D-360 D ; le roi est représenté par un roseau, symbole de virilité : 365 B ; les anciens rois et la zoolâtrie : 379 F-380 B ; on peut déduire de la p. 358 D (κρατῆσαι τὸν Ὧρον) que les sources de Plutarque savaient que, pour les Égyptiens, le pharaon était Horus vivant (N. D E.).

Philosophie et théologie :

Le raisonnement philosophique doit servir de mystagogue à la recherche théologique 378 A-B. Il ne donne du divin, ici-bas, qu'une idée imprécise 382 A-F, encore que certains philosophes, comme Platon et Aristote, soient parvenus à une véritable époptie 382 D-E. Le point de départ de la réflexion est l'ensemble des mythes et des rites établis par la tradition, particulièrement dans ce qu'ils ont d'inattendu et de paradoxal (rituel de deuil, de déploration, etc...) : 378 D. La « diaprure » des coutumes religieuses doit orienter notre regard vers la pure lumière de la connaissance (358 F-359 A), alors que les non-philosophes en restent aux « apparences » 352 B, qui sont aussi « transparences » 354 B. Celles-ci sont la première étape vers la Connaissance (pour l'Égypte, cf. 353 E, 355 B), mais varient d'un peuple à l'autre 378 A.

Prêtres égyptiens :

Leurs pratiques ascétiques semblent ne concerner, d'après les données de Plutarque, que leurs périodes de service au temple (ἁγνεῖαι) : 352 F, 353 B et *passim*. Le but de ces pratiques (abstinence de certains aliments et des rapports sexuels) est en général d'alléger le corps pour faciliter la réflexion (351 E, 351 F-352 A). Abstinence de la viande de mouton et de porc, du sel (cf. 363 E-364 A) et des légumineuses (352 F-353 A) : voir **Nourriture et Abstinences**. Pluralité des raisons de l'abstinence de la viande de mouton 352 C-E ; abstinence totale du vin à Héliopolis, et ce qui la motive 353 A-C ; l'abstinence du poisson ne concerne pas seulement les prêtres 353 C-E ; discussion sur les motifs de l'abstinence de l'oignon et du porc 353 E-354 A. Pratiques d'hygiène corporelle : corps entièrement rasé, port d'un vêtement de lin 352 D-E ; fumigations (raisons hygiéniques, médicales, religieuses de cette pratique) : 383 A sq.

Les rois sont choisis parmi les prêtres : 353 B, 354 B.

Les prêtres de haut rang sont des théologiens et des philosophes : 351 E-352 A, 354 D-E. En tant que tels, Plutarque les cite comme ses principaux informateurs, et il est certain qu'il se réfère à peu près toujours à eux lorsqu'il ne précise pas sa source (emploi fréquent de la 3[e] personne du pluriel sans sujet exprimé avec λέγουσι, νομίζουσι, etc.) ou attribue aux « Égyptiens » ses informations (cf. 363 D : τῶν ... δοκούντων et 364 A : οἱ δὲ σοφώτεροι τῶν ἱερέων) : N. D. E.

Sur l'expression οἱ νῦν ἱερεῖς (382 E), cf. la note *ad loc.*

Sacrifices :

Certains sacrifices sont purement commémoratifs 372 C, et par là-même « symboliques » 354 A, 378 A-D. Dans certains cas, un animal est sacrifié parce qu'il est laid ou dangereux 353 F. Il y a des sacrifices destinés à honorer ou à réjouir le dieu dédicataire 359 B, 365 A, 380 C et *passim*. La plupart des animaux étant typhoniens (380 C-E), *c'est eux qu'on sacrifie (bœufs roux :*

TABLE DES MATIÈRES